الخاص الذي هو بازاء الجسم التعليمي هو الامكن تعقل المقادير المختلفة في الصغر والكبر مختلفة وتشاركت
في انها مقدار فافترقتا بالصغر والكبر ليس الا بنفس المقدار حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء
غير المقدار لاشتراكهما في المقدار وهو فاسد فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان
يقال زاد بغير المقدار اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية
ولان احدهما اتم والاخر انقص وهذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف
والحر الاشد والاضعف ولا اعني بالنور الاشد والحر الاشد الاشدية والقدرة
في الممانعة وغير ذلك اي مما يقال في معنى الاشدية كالصلابة ونحوها وليس شدة النور
وضعفه بمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون لها اجزاء ولا اجزاء مظلمة اي ولا بمخالطة
اجزاء مظلمة فان كلامنا فيما يحس من النور وما ينعكس على الملس كالمرآة من نيّر اي بل
شدة النور تماميته وكماله اي للنور في الماهية اي والمراد من تماميته التي حصل لها ما يمكن
من الزيادة ومن كماليته حصول ما يمكن له من الفضائل ففي الطول ايضا هكذا اي هكذا يكون
الحال فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم في طوليته ومقداريته والزيادة
ايضا طول وكذا مقدار ايضا لانها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على الطول بنفس
الطول فان لم يسم هذا اي العظم في الطول شدة في الطول بسبب ان ههنا اي في الطول
في المقدار يمكن الاشارة الى قدريه المماثلة والزائد اي والى قدر الزائد بخلاف الاتم بياضا
فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين الامرين وهما الاتم بياضا والانقص بياضا فان التفاوت
بينهما هو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص لا ينحصر ولا يتعين في الاتم بخلاف
الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما وتعينه في الاتم كالاشد بياضا فانه لا ينحصر فيه
التفاوت بينه وبين الاضعف بياضا فيجعل الجامع الاتمية دون الاشدية ليشمل

اي هذا

الكل ولا يخص البعض فكما يقال هذا البياض اتم من ذلك البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم
او الخط او السطح اتم من ذلك النور او الجسم او السطح او الخط ولا مشاحة في الاسامي لان هذا
نزاع فيها بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم يسم هذا شدة في الطول بالسبب المذكور
في محل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة
وكما تشاركت الاجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية
اي المطلقة وافترقت بخصوص المقادير وفي نسخة المتفاوتة اي بالجسميات المخصوصة المختلفة
واما التخلخل والتكاثف فلا نسلمها بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشيء من غير انضمام الشيء اليه
او ينقص من غير انفصال شيء منه ولا ما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل
الذي لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للمقدار
الكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة العظيم صغيرا من غير انفصال شيء منه والصغير
عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو نفس الجسم وهو المادة والمحال زيادة
المقدار هو زيادة الجسم والمادة والمحال نقصانه هو نقصانها وعلى هذا يستحيل ان
يزيد مقدار الجسم او ينقص دون انضمام شيء اليه وانفصال شيء منه لانه جوهر وليس عرضا
حالا في شيء ليلزم ما ذكروه بل نسلمها بالمعنى المجازي اذ ليس اي التخلخل والتكاثف
الا تباعد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف منها اي بين الاجزاء وذلك في
التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تخلل الجسم اللطيف عنها اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف
كالمنتفش الاجزاء اذا اندمجت اجزاؤه او مختلف الاجزاء اذا تخلل لطيفها وانضمت
واما ما قيل في القمقمة الصياحة اي من ولانها على التخلخل الحقيقي وذلك لانها اذا ملئت
ماء واحكم صمامها ووضعت في النار وسخنت شديدا انشقت وليس الشق بزيادة

تخلل

بقدر

مقدار ما فيها بسبب دخول النار اذ ليس فيها مكان فارغ و ما الذي الجأها الى ان يدخل في اضيق
موضع من شانها البروز عنه لميلها بالطبع الى جهة العلو فلذلك صوب قولهم ان النار لا يداخلها و قال
فذلك صحيح و اما ان لم يمكن التشبث بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ما انتفخ بالتخلخل و هو المطلوب
ولما لم يمكن هذا التردد بمنحصر قال و اما الشق فليس كما ذكره المشاؤون من زيادة المقدار
بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا اشتدت مالت جوانبها اي جوانب الاجزاء
الى الافتراق و ما نعها الجسم اي جسم القمقمة والميل مردد لاشتداد التسخين والخلاء كما بين
في الكتب ممتنع فيميلها اي ميل الاجزاء الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء مع عدم جسم
لطيف يتخلل من الاجزاء فيسد الخلل الحاصل منها اشتد تنشق القمقمة لا لحصول مقدار اكبر لثبوت
التخلخل الحقيقي و اما ما يقال في بيان التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا هو انه يمص القارورة
فيكب على الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه يتخلخل بالمص و لهذا
يدخل فيها الماء بعد المص و لا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء و يأخذ منه بالقسر فلو لا حصول
التخلخل لزم الخلاء و هو محال و لهذا اي لدفع هذه الحجة على التخلخل عند المص و على التكاثف عند الكب بعد المص
فيتكاثف الهواء اي المتخلخل ليمكن دخول الماء فيها و الا لزم تداخل الاجسام و هو محال لكن التكاثف
غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء بل يخرج بدخول الماء لا لما
ذكره بل لكثافة الماء و لطافة الهواء المتسخن بالمص و انفعاله عن برودة الماء و هربه عنه
الى داخل القارورة وخروجه من مسامها فلهذا يدخل فيها الماء لا للتكاثف للهواء و على هذا
لا يدل المص على التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها كما لم يدل الكب على التكاثف لجواز خروجه
من المسام هذا و ان كان فيه بعد لكن ما في المتن ابعد منه و هو قوله و ينبغي له منفذ ما لا يتيسر معه
الخروج و يشاهد ذلك نشاهد احيانا خروج الهواء من كيزان ضيقة الرؤس منغمسة في الماء

بالتبعية لهرب الهواء عن الماء وتعاونهما اياه في الموضع الضيق فينضغط ويسمع له صوت وقد ذكر
المصنف في بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب الحباب الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه
جرب ترشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن
ولا يمكننا ان نحكم بان المماص لا يعطي من الهواء بقدر ما ياخذ حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا
فلا يدل الحجة على التخلخل ايضا كما لم يدل على التكاثف ومثل هذا لا اشيا وهي عدم خروج الهواء
عند دخول الماء وعدم اعطاء المماص من الهواء بقدر ما ياخذ يعسر علينا ضبط المشاهدة
فلا يمكن للمشائين ان يثبتوا مذهبهم في مسئلة القارورة لمشاهدتهم خروج الهواء بالمص
وعدم خروجه بالكب في القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا يفيدهم مشاهدة دخول
الهواء بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة وقوع شيء
عند عدم مانع صحته وقوعه عند لزوم محال او امر مانع لان اجزاء القربة يتباعد
بالنفخ فيدخلها الهواء ويتقارب بالمص فيخرج عنها الهواء بخلاف اجزاء القارورة
اذ لا يمكن ان يتسع باطن القارورة بالنفخ او يضيق بالمص واذا كان كذلك
فربما منع من نفوذ ما ينفذ في غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فيتبع ولا يدخلها الهواء
لامتناع الاتساع او ينقص ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء وتحقيقه انه لو كان التخلخل
متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا بانضمام شيء اليه لزم منه تداخل الاجسام فان
المقادير اذا ازدادت والعالم مملوء اي قبل ازدياد المقادير وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير
وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير التزايدة كله مملوء ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام نقصان
مقدار اجسام اخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف فيلزم التداخل الظروف
وهذا عند طوفانات العظيمة المائية اظهر لانه ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام

شئ اليه من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر والمركبات لزم التداخل بالضرورة فان
قيل انما يلزم التداخل لو لم ينقص مقادير بعض الاجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى
الزيادة والنقصان قلنا النقصان بسبب التكاثف باطل لبطلان التكاثف بالمعنى الاول
التي بني التكاثف عليها والنقصان بسبب اندماج الاجزاء لا يعادل الزيادة في
الطوفانات العظيمة على ما يشهد به الفطرة السليمة وفيه نظر بعد ثم القمقمة الصياحة التي عليها
اعتمادهم اى في اثبات التخلخل الحقيقي اذا فرضت ممتلية اى يزيد المقدار فيها ثم ينشق ثم
يزيد المقدار فان كان ينشق القمقمة ثم يزيد المقدار فالشق ليس للتخلخل كما علموه به واذ
ذاك فلا يتم الاستدلال بها على التخلخل الحقيقي وكذا ان كانا اى ازدياد المقدار والشق
معا فان الشق يكون بسببه شيئا آخر متقدما عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون اعني ازدياد
المقدار الذي فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيلزم
منه التداخل اى تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة المقدار او على بعد باطن القمقمة
مع بعد جرمها لا نسلم انه لو تقدم زيادة المقدار على الشق لزم التداخل وانما يلزم ذلك
لو كان تقدمها عليه بالزمان اما اذا كان تقدمها عليه بالذات وهما معا بالزمان
فلا نسلم لزومه واليه الاشارة بقوله وان قيل انه يتقدم على الشق زيادة المقدار
بالذات لا يقال لو تقدمت عليه بالذات لزم امكان التداخل اذ الشق حينئذ
بعدها لان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فيمكن معها وكل ما هو ممكن الكون فهو ممكن
اللاكون لكن امكان لاكون الشق مع الزيادة هو امكان التداخل معها فيكون
التداخل ممكنا محالا وقيل انه ممتنع لذاته لانا نقول لا نسلم لزوم امكان التداخل وذلك
لان الممتنع لذاته لا يمكن لغيره واما الممكن لذاته فقد يجب وقد يمتنع لغيره وههنا وجود الشق

الصحيحة م

او ينشق م

القمقمة فان قيل م

وعدمه مع وجود زيادة المقدار وان كانا ممكنين لذاتهما لكنهما ليسا ممكنين معها اى مع اعتبار
الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو زيادة المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل
واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة لم يمكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لابتناء لزوم
امكانه على ثبوت امكان عدم الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله وكل ما هو ممكن الكون
ممكن اللاكون مسلم ان اريد به ممكن الكون فى نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع الشئ
لان المعلول ممكن الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها فعدم الشق مع زيادة المقدار
ممكن الكون واللاكون لذاته وان لم يكن معها لا لها فلو صحت الحجة لزم امكان التداخل مطلقا و
هو محال بل نقابل هكذا نقول فى ميل الاجزاء التى فى القمقمة الى التفريق اى الشق وهو ان اى اجزاء م
ميلها يتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا وهو ان ميل اجزاء
ما فى القمقمة الى افتراقها وتفريق القمقمة ان كان بعد تفريقها او معه فلا يكون تفريقها بالميل
على ما زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء لتفرق اجزاء ما فيها من الوسط الى الجوانب وعدم
تخلفها فى الوسط لان الخلاء انما كان يلزم لو كان تقدم ميل الاجزاء على التفرق والتفريق
بالزمان اما اذا كان بالذات على ما قلنا فكلا ثم الميل مع حدوثه دفعة يجوز تقدمه
على الشق بالذات بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المتباينين لحصولها قليلا قليلا لو توهما قليلا م
بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات
غير متناهية فيسبق التداخل الشق على قاعدتكم وهو محال والحق رجعتم عن مذهبكم وقلتم ان
المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثانى كذلك فحصول الاكبر فى مادة فشيا م
الاصغر ان كان دون انبساطها بالحركة حتى ينفصل المقدار عليها من جميع الجوانب فيكون
مقدار ما بلا مادة وهو محال وان كان لانبساطها بالحركة ليطابقها المقدار الاكبر

وهى

وهي لا تقع في آن لا ينقسم بل في زمان ينقسم فلا بد ان يكون قبل الزيادة وبعده الموجبة للتشقق
زيادات غير متناهية وذلك يوجب ان لا يحصل ما تقدم فاذن ليس التخلخل الا تفريق اجزاء
للحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا امالت الاجزاء الى الافتراق ومنعها دفع
دفعة ان كانت لها قوة اي دفعت الاجزاء المائلة الى التفريق عنها ان كانت للاجزاء
قوة على دفعه ويحصل هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره من المايعات اذا تسخنت ولو
ضممنا اجزائها لانضمت ورجعت الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار
ومقادير العالم لا يزداد ولا ينقص اصلا وان ليس للخرولة مادة لها استعداد وان
يقبل مقادير العالم كله كما التزم المتشاؤن وهذا اي كون الجسم هو المقدار وما يتبع
هذا الرأي مما ذكر هو رأي الاقدمين والاولين من الحكماء لا الاخرين منهم كارسطو و
شيعته من المشائين ومما يقال كي في بيان ان المقدار زايد على الجسمية لا نفسها
وهو ان الجسم يحمل عليه انه ممتد ومتقدر ويكون اي الامتداد والمقدار زايدا عليه لان الشيء
لا يحمل على نفسه ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار
زايدا عليه لان هذه الاطلاقات عرفية والحقايق اي حقايق الموجودات والمسايل
العلمية والحكمية لا تبتنى على الاطلاقات اي العرفية كما ابتنى ههنا ان حقيقة الجسم
غير المقدار على الاطلاق العرفي وهو ان الجسم متقدر لما يجري فيهما من التجوزات
وربما اخذ الانسان في ذهنه شيئية مع مقدار فيقول الجسم شيء له مقدار فاذا رجع
الى الحقيقة لم يجد الشيء الا نفس المقدار لان الشيئية ليست زايدة على المقدار بل نفسه واذا
اطلق في العرف مثل قولهم بعد بعيد لا يدل على ان البعدية وفي نسخة البعيد في البعد
شيء زايد عليه بل هو تجوز كما يقال جسم جسيم اذ لا يدل على ان الجسمية والجسيمية زايدة

الاطلاقات

على الجسم ويجوز ان يقال ان الجسم ممتد بمعنى انه ذو امتداد آخذ في جهة متعينة فيرجع حاصل اى
حاصل هذا الاطلاق الى ان المقدار ذاهب في جهات مختلفة او في جهة متعينة ونحو ذلك
الى الى نحو ذلك من التأويلات الصحيحة وقد عرفت ان الممتد بهذا المعنى زايد عليه وهو صحيح لا
اشكال فيه فهذه المغالطات اى هذه الاغلاط من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة
وما يتبعه من المفاسد والقياسات الفاسدة [illegible] لما ذكرنا من الاغلاط لزمتهم من المنتجة
اخذ الاتصال بمعنى الامتداد كما تقدم من قوله واستعمال الاتصال في آن المقدار يوجب
انغلاطه من بعض التجوزات وهي الاطلاقات العرفية التي كنا فيها ومن ظنهم اى ظن المشائين
ان الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير شيء زايد على المقدار وذلك غير مستقيم
لما تحقق من ان الامتياز منهما بنفس المقدار هذا ان كان لفظ ذلك اشارة الى الاخير
وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فعدم الاستقامة في الاخير لما قلنا وفي الثاني
لان الحقايق لا يبتنى على الاطلاقات وفي الاول لان الاتصال بمعنى الامتداد وتقبل الانفصال
على ما سبق شرحها حكومة في ان هيولى العالم العنصري بل العالم الجسماني هو الجسم البسيط الذي
هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب اليه الاقدمون لا ما ذهب اليه المتأخرون وهما انها
حاله موجود بحسب يقبل الصور والمقادير وليس له تخصص في نفسه الا بالصور لانه اذا حقق لم يكن
شيئا موجودا وحاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر اعتباري وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع
وعدمي وليس له وراء ذلك تخصص لا في الخارج ولا في العقل واليه الاشارة بقوله
فاذا تبين لك من الفصل السابق ان الجسم اى الطبيعي ليس الا نفس المقدار القائم بنفسه فليس شيء
في العالم [illegible] هو موجود بحسب يقبل المقادير والصور اى الجسمية والنوعية وهو الذي
سموه اى المشائون الهيولى اى الهيولى الاولى البسيطة التي يزعمون انها احد جزئي الجسم

والآخر ٨٠

والآخر الصورة الجسمية وليس في نفسه شيئا متخصصا عندهم بل تخصصه بالصور اى الجسمية
والنوعية الجوهريتين عندهم وقالوا الصورة هي فعل الفاعل في الهيولى ومثلوها بالكتابة
التي هي فعل الكاتب في الكاغذ الذي هو كالهيولى فحاصله اى حاصل ما سموه الهيولى
يرجع الى موجود ما وجوهرية سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودي قال في المطارحات
واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود وكانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود لانكم علمتم ان مبتهاً
ليس في الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود وقولنا موجود ما امر ذهني
كما سبق من انه لا صورة له في الاعيان وما كان كذلك لا يوجد الا في الذهن فالهيولى الاجم
لا يوجد فيه فما سموه هيولى ليس بشيء اى موجود في الخارج بل هو امر عدمي اعتباري الحصول
في الوجود ولا صورة له في الاعيان ولا يخفى انه اذا فسر الهيولى بما فسره المشاؤون
من انها جوهر شانه ان يكون بالقوة دون ما يحاذيه لم ينتظم القياس الدال على انه
واجب الوجود وعلى القاعدة التي قررناها اى من راى الاقدمين هذا المقدار الذي هو الجسم
جوهرية اعتبار عقلي فاذا اضيف اى قيس ذلك معناه بالبارفان اشتغال الصلة للتضمين وقال
بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه اى من الاعراض والانواع اى والى الانواع الجوهرية الى صفة منه
اى من الجسم ومنها اى من الهيئات على ما في اكثر النسخ المكررة اى الانواع الى صفة من الهيئات المكررة هي اى
الانواع من الهيئات ومن محلها وهو المقدار الذي هو الجسم لا تتحقق وجود الهيئات بدون محل تقويم
بو وجه يجوز تركب نوع طبيعي منه من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات
فالمقدار داخل في الجسم وهو عرض والجسم جزء ثابت جوهري هو الهيولى وآخر عرضي متجدد
يتجدد به اعداد الاجسام مع تقارب الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر وقد نظن في ظاهر
بالعبارات من كلامه تناقضا لحكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار ههنا وحكمه ثم بتركب الجسم

وعرضية المقدار ولا منافضة في الحقيقة وتوهمها انما هو من تشارك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار غير هذا
الجسم والمقدار لما يحقق ان في التمثيلة مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتبدل الاشكال
وهو مقدار المجموع ومتغير هو مقادير الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم
على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط
الجوهري الثابت وهو الذي بالنسبة الى المذكورات يسمى هيولى لها اي لتلك الهيات
والانواع المركبة وقد يسمى بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى الانواع المتحصلات منه هيولى
لا غير اي ليس غير ما ذكرنا شيئا آخر هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم
بحسب اي بحسب ذاته وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم شئ واحد بالذات
مختلف بالاعتبار اما الاول فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات وقابل للاتصال
والانفصال والصور والهيآت واما الثاني فلان الجسم هو ثابت بالفعل والهيولى بالقوة
حكومة اخرى في فصل الخصومات بين الاوايل والاواخر من الحكماء وشرع اولا فيما يتعلق بمباحث
الهيولى والصورة لمناسبتها لما قبله ثم بمباحث الصورة النوعية الى غير ذلك
فقال وهولاء اي المشاؤون مثبتوا يعني بعد احتجاجهم على تركب الجسم من الهيولى البسيطة
والصورة الجسمية والنوعية على ما ذكرنا لهم وعليهم ان الذي وضعوه موجودا و
سموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا للصورة وثم الهيولى لما سنذكره
ان شاء الله ثم ربما حكموا بان للصورة مدخلا في وجود الهيولى لكونها علة لها وكثيرا
ما يقولون في كون الصورة علة ما للهيولى اي وكثيرا ما يثبتون الكلام في كونها علة
لها على عدم لان انتقال الصلة للتضمين وفي بعض النسخ بناء على عدم تصور خلوها عنها
اي خلو الهيولى عن الصورة وفي بعض النسخ وكثيرا ما يقولون في كون الصورة

حكومة اخرى

عدما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها وهذا هو الاصح والظاهر انهم يقولون ضعف عن بعض ان
ذلك اي ذلك الاستدلال ليس بمتين اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقوم وجودها
بها فانه يجوز ان يكون للشي لازم لا يكون اي ذلك الشي دونه اي دون ذلك اللازم
لكونه من الاعراض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث للمثلث والزوجية للاربعة ولا
يلزم ان يكون ذلك اي ذلك اللازم علة اي للشي الذي هو موضوعه وملزومه لان العرضي
اللازم للشي معلول له لاحتياجه اليه لا علته والا لكانت الزوايا علة للمثلث مقومة لوجوده
وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته متأخرة عنها ثم منهم اي من المشائين من بين ان الهيولى
لا تتصور وجودها دون الصورة لانها حينئذ اما ان يكون منقسمة فيلزم جسميتها
لما قال في المطارحات من انها اذا انقسمت يستدعي مقدارا ونحن نقول لكن المقدار
لا يخلو عن الجسمية لانه اما نفسها يعني على مذهبه وطرزه واما يعني على مذهب غيره واذا استلزمت
الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اي عن الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة فيكون
ذلك اي عدم الانقسام لذاتها لاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها
عنها فيستحيل عليها الانقسام لان ما بالذات لا يزول لكنها منقسم وهذا غير مستقيم
فانها اذا كانت غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك اي الانقسام ويكون ذلك
اي استحالة الانقسام عليها لذاتها بل يستحيل فرضه اي فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط
القسمة وهو المقدار فان الشي قد يمتنع لانتفاء شرطه الذي هو جزء علته التامة كما يمتنع
فرض الزاوية في السطح دون الخط لكونه من شرائط حصولها ومن حججهم اي على استحالة تجرد
الهيولى عن الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة
فاما ان يحصل في جميع الامكنة اي الاحياز او لا في مكان اي حيز وكلاهما ظاهر البطلان

بحث التجرد

لاستلزام الاول كون الجسم الواحد في جميع الاحياز والثاني كونه لا في حيز او لا في مكان فان الجسم لو يخلو عن المكان
دون الحيز كالمحدد وهذا انما يصح عند من يفرق بين الحيز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم عنده كون
الجسم غير ذي وضع او ذي وضع بدون الصورة وهما محالان او في مكان مخصص
ولا مخصص اي للهيولى بالمكان على التفصيل المشهور في الكتب وهو ان المخصص اما ذاتها فيلزم
منه الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبتها من حيث هي الى جميع الاحياز لان ما ليس له في نفسه
وضع معين ولا مظهر كذلك فنسبته الى جميع الاوضاع والمظاهر المعينة على السوية حتى لو حصلت
على صورة نوع لا يمكن تخصصها من جميع اجزاء مكان ذلك النوع بجزء لكونه ترجيحا من غير
مرجح وهذا بخلاف الهواء الذي يصير ماء ويتحدر على خط مستقيم على زوايا قائمة لان الطبيعة
انما تحرك على اقرب الطرق وهو المستقيم فيتعين لها ما الاول محل انحداره وما يقتضي بسبب آخر اتفاقي
كريح عدلت به في الانحدار عن الحيز المحاذي الى غيره على ان الكلام يعود الى اختصاص
الهيولى بتلك الصورة النوعية لتساوي نسبتها الى جميع الصور النوعية او امر غيرها اما
من الامور الدائمة وقد بين انه لا يؤثر تأثيرا حادثا الا لاستعداد القابل ولا استعداد
لعدم مقارنة الصورة او من الامور الحادثة كالحركات السماوية والامور الارضية وهي
انما يؤثر فيما له وضع معين او تعلق بذي وضع كذلك كالنفس ولولا علاقتها مع البدن لما اثرت
بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع
الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية وشيء منها لا بد حصولها في عالم الاجرام
وتعيين مظهرها والكلام في موجب المظهر وسببه والحاصل ان الهيولى لو تجردت عن
الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح او حصولها في جميع الاحياز
او لا في حيز وبطلان التالي يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصورة

فيتعين

بالهيولى

بالهيولى المجردة ومنه يعلم انه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الدعوى هي ان الهيولى
لا تجرد عن الصورة والدليل هو انها لو تجردت وليست الصورة لاستلزمت المحال واليه الاشارة
بقوله والقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون امتناعها في المكان لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه
الحجة ان العالم او الحصول وتعين الهيولى المجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم
المخصص بمكان واستحالة الشيء وهو حصول الهيولى المجردة في الخارج لغيره وهو عدم
المخصص على تقدير لبس الصورة لا يدل على استحالته في نفسه وهذه اي الزلة او الهفوة او المغالطة
واشباهها نشأت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره والقايل ان يقول
اذا سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض
الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة
بيان م — فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب فان قيل المطلوب ان الهيولى لا يجوز
وجودها بدون الصورة لا بيان ان المقترنة بها لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها
يدل على الثاني لا الاول على هذا يجوز ان يوجد البعض ابدا دون مقارنة صورة لكنا
وابدا دون مقارنة صورة م — اذا اقترن بعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولية
واحدة مشتركة بين الهيوليات كان في الهيولى تكثير وانقسام دون الصورة
والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو محال لاستلزامه الترجيح
من غير مرجح على ما سبق تقريره ويقرب مما سبق من حجتهم وهي قولهم لو تجردت الهيولى
عن الصورة فاما ان يكون منقسمة او غير منقسمة الى آخره قولهم في اثبات ان الهيولى
لا يمكن تجردها عن الصورة انها لو تجردت فاما ان يكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج
للموجود عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة يستدعي مميزا اذ ذلك

بالصورة وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها عنها بذا خلف وان كانت واحدة

والية الاشارة بقوله والوحدة ان اتصفت بها الهيولى يكون اقتضاؤها لذاتها اى يكون

اقتضاؤها لها لذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلا لانه ما بالذات لا يزول لكنها تتكثر بالصور

والانفصالات فلا يكون واحدة عند تجردها وانما قال وتقريب ما سبق لان مبنى الحجة

الاولى كان على القسمة وعدمها ومبنى هذه الحجة على لازمها وهى الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة

اللازمة لعدمها ولهذا قال فان لقايل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية يلزم من ضرورة

عدم انقسامها اى انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هى لانتفاء شرط القسمة وهو المقدار

كما سبق اى فى جواب الحجة الاولى من ان الشى قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون

اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها ليمتنع عليها التكثر بل لغيرها وهو استحالة انقسامها لانتفاء

شرط القسمة ولما بينا ان ليس الجسم الا المقدار بحسب استغنينا عن البحث فى الهيولى لانه

انما يحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤن الا ان الغرض فى ايراد

هذا الحجج بيان ما فيها من الشبه ثم اى بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة الجسمية اثبتوا صورا

اخرى اى غير الجسمية وسمى بالصورة النوعية والطبيعية فقالوا اى فى اثباتها لا يكفيها

فى وجودها مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده كما لا يتصور وجود الهيولى

المجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة اى الانفصال

كالافلاك او ممكنا مع اثر بقبول ذلك والتشكل وتركه بسهولة كالماء والهواء او يقبل هذه الاشياء

بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة واى واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاه

لذاته لانه لو لم تقتضيه لذاته فاما ان لا يكون له مقتض اصلا او يكون امر غير ذاته والاول

باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح واثنا فى على تقديمين لان ذلك المغاير لذات

الجسم اما ان يكون متغايرا او لا فان كان متغايرا فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب
وان لم يكن متغايرا له فيكون الامر الخارجي قد افاد نفس الاستعداد او عدمه من غير افادة امر تحصيل
ذلك وهو بيّن البطلان ولو كان احدهما اقتضاء لذاته ما غايره اصلا لاستوى في جميع الاجسام
وليس كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور الفلكية والعنصرية وغيرهما تقتضي هذه الاشياء وتخصص
بها الجسم اي المطلق ويكون هي المخصصات الاولى للجسم المطلق والمقومات لحقائق الانواع
والوجود في الهيولى والجسم المطلق الذي يدخل تحته انواع الاجسام لانهما لا يوجدان الا متقارنين
لما لا لماهيتهما والا لما امكنا تعقل الهيولى ولا الجسم المطلق دون الصور النوعية المقومة لماهية
النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق والمتنوع وما بعدها وهي المخصصات
الثواني كقبول الانقسام بسهولة او عسر وعدم ذلك عوارض للتخصص اي تعرض بعد تقوم
الجسم المخصصة لانها استعدادات مختلفة فالتخصص بها يكون بعد التخصص بما به الاستعداد
قيل الكلام يعود في هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية لتساوت في الكل وتبقى المنقض
للنقض وقد اجيب بان مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجة بل يفيدها مفيد من خارج واورد انه
قبول الانقسام والتشكل فيتركه بسهولة وعدم ذلك يفيدها المفيد الخارجي اولا فلا يحتاج الى الصورة
النوعية ورد بان هذه الاشياء استعدادات ولا استعدادات وهي ليست في نفسها طبايع لیست م
محصلة يتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع جوهري كالماء والنار بمجرد استعداد
- لا امر محصل بل هي توابع لامور محصلة يتقوم بها الانواع الجوهرية اذ المفيد الخارجي لا يفيد
شيئا مجرد نفس الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد القريب او البعيد وهو الامكان
المطلق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي المادة مزاجا يستعد به لقبول نفس
او اثر نفس او صورة نوعية يتبعها الاستعدادات المذكورة ويعطيها حرارة

شديدة يستعد لها لقبول الصورة المائية والنارية واذا استحال كون هذه الاستعدادات
المخصصات الاولى فيكون الاولى جواهر والمصنف منع كونها جواهر لجواز كونها اعراضا واليه الاشارة
بقوله فلقائل ان يقول بان هذه المخصصات اي الاولى التي زعمتم انها جواهر كيفيات اما في
العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واما في الافلاك فهيئات اخرى
فان قال الاعراض اي الكيفيات والهيئات الاخر لا يمكن جعلها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوم ان هو
الجوهر فلا يكون الاعراض المخصصات الاولى اجيب بان كون هذه الامور التي سميتموها
صورا مقومة للجوهر اي اجيب بان كونها مقومة له ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها فكون
الشيء غير خال عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم اي بعض اللوازم ما هو فيه
للتبعيض اعراض واللوازم العرضية كالمقدار والوضع والشكل لا يخلو عنها ومادتها التي
هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا فان قيل انها كانت اعراضا لتبدلها
مع بقاء محلها قيل فهكذا يجب ان يقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها فان قيل
يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار والشكل قيل لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن
صورة بعينها بل عنها وعن بدلها وكما لا يخلو الجسم عن صورة ولكن بدلها فكذا لا يخلو
عن شكل ومقدار وبدلهما وان كان يقوم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم اي مقومات
وجوده ولهذا يكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة فليس ايضا بشرط المخصص ان يكون
صورة وجوهرا فان اشخاص النوع اعترفتم بانها تتميز بالعوارض ولولا المخصصات
ما وجدت الانواع وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع المتنوعة كالانسانية
والفرسية ونحوهما اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها
دون المخصصات فان كانت مخصصات الجسم صورا وجواهر الا لاجل ان الجسم

لا يتقوم

اى لمخصص ح

لا يتصور وجود مخصص فمخصصات الانواع اولى بان يكون جواهر وفى بعض النسخ جوهرا
اى لكونها اتم وجودا من الطبايع الجنسية وليس كذا فيجوز ان يكون المخصص الجسم المطلق
وهى الصور النوعية بزعمهم عرضا وما قيل من ان مخصصات الانواع تابعة للمتخصص النوعى
وان كان التخصص بها وعارضة عن اسباب خارجة لا يتقوم بها ماهية النوع فمثله يمكن
ان يتحقق فى الصور النوعية من انها تابعة للماهية الجسمية وان كان بها تخصصها ولا
حقة بها او بالهيولى بزعمهم من اسباب خارجة ومقومة لوجودها دون ماهيتها والغرض يكون
اى قد يكون من شرايط تحقق الجوهر كما ان المخصصات فى الانواع اعراض ولا يتصور
تحقق النوع فى الاعيان الا مع العوارض وربما يقال ان الماهية النوعية فى نفسها تامة ولو
فرض نوع الانسان فى تحصله ما احتاج الى مميز وانه لا مانع من انحصار النوع فى الشخص الا امر
خارجى فمثله يقال فى الماهية الجسمية وان استدل على عدم تمامية الماهية الجسمية باحتياجها
الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لاحتياجه الى المخصصات والذى يقال
ان الطبيعة النوعية تحصل ثم يتبعها العوارض كلام ضعيف فان الطبيعة النوعية
كالانسانية مثلا ان حصلت ولا ثم يتبعها العوارض وكان حصولها انسانية مطلقة كلية
ثم تتشخص وهو محال اذ لم يحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع فى الاعيان اصلا وان
كانت هذه العوارض ليست شرايط لتحقق الطبيعة النوعية اى فى الخارج وليس
تخصصه بهذا الشخص لازما للحقيقة الانسانية فيجوز فرض انسانية باقية على الاطلاق كما
حصلت اولا ثم لحقها العوارض ودون مميز اذ هذه العوارض التى تخصص بها اشخاص
النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية ولوازمها والا اتفقت فى الكل
فهى اذن من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض

وجودها ووجوبها اي هذه العوارض يعني بدون هذه العوارض وليس كذا فصح من هذا جواز ان يكون
العرض شرط وجود الجوهر ومقوما لوجوده بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه في الخارج ثم ان جاز وجود
الانسانية مطلقة ثم تتبعها المميزات المخصصات فهلا جاز اي لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة ثم
تتبعها المخصصات وكل ما يعتبرون به هنا كما في الجسم المطلق متشاركة وانفع في الانواع ثم العجب
ان العقل انما يقتضي الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما قالوا اي المشاؤون وامكان نفسه
بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اي لانه موجود في موضوع ومذهبهم ان كل ما كان
كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التي
لا وجود لها الا في الذهن وكذا تعقل الامكان عرض بمذهبهم الاول قوله فان تعقل الامكان
غير تعقل الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما واحدا وليس كذا فان
مقتضى الاول جوهر جسماني ومقتضى الثاني جوهر غير جسماني فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان
فهما زائدان على هيئة اي ماهية العقل لاستحالة ان يكونا نفسها او المختلفان لا يكونان نفسها
لا يكونان نفسه لاستحالة ان يكونا نفس شيء واحد ولا واحد منهما والا لزم تركبه ولا ان يكون
احدهما نفسه دون الآخر للزوم الترجيح من غير مرجح ولا ان يكون احدهما داخلا فيه والاخر خارجا
عنه والا لزم التركيب والترجيح من غير مرجح عرضيان اي عرضيان فيه فتعقل الامكان عرض في الوجه
الثاني قوله والوجود لما لم يدخل في حقيقة الشيء كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان
والوجوب لانهما صفة الوجود عند نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف في شيء كان عدم
دخول الصفة اولى لان الصفة تتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون
المتبوع فضلا عن تعقلها لانه ابعد من الدخول فاذا كان تعقلهما عرضا وباعتبار ذينك
اي التعقلين حصل جوهر مفارق وآخر جسماني فصح ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر

من

من العلية او الاشتراط وليس متقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشيء ثم الاستعداد والمستعد على للنفس
الذي للبدن الحيس اي ذلك الاستعداد والاجل المزاج وهو عرض لانه موجود في موضوع هو البدن
وهو من شرائط حصول النفس فصح ان العرض له دخل في وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة
انما تتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بالاعراض التي اكتسبتها عند التعلق بالابدان من
ان م — الهيئات والملكات فصح من مخصصات الجواهر الاعراض والتخصص بها شرط وجود الحقائق
النوعية والعجب انهم اي المشاؤون جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة للصورة
المائية وعدمها شرطا لوجودها فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر
وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وما كان متقوم الوجود الا ما له مدخل
للصورة م — ما في وجود الشيء وقد اعترفوا اي المشاؤون بان المستعد على الهوائية الحرارة وهي
من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط لزم بعضه اي بعض شبهها من
من استعمال الالفاظ على معان مختلفة كلفظ الصورة وغيرها اما لفظ الصورة
فلانه عند المشائين يستعمل بمعنى الجوهر المتقوم وعند الاوائل بمعنى العرض او كل ما حل في
محل عرض عندهم سواء تقوم وجود المحل او لم تقوم واما غيرها فكالهيولى فانها تستعمل عند
الاوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله لاشياء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط
الذي هو جزء الجسم وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة ثبوتها اليها
مطلق ما استثنى عنها سواء كقولهم كل ما حل في شيء وتقوم وجود محله كالصور فهو
جوهر والا فهو عرض لان حجة ثبوت تقويم الصور ان كانت التلازم واستحالة
الخلو والتخصص وغيرهما مما مر وسيجيء فهي ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى
جوهرية الصورة النوعية — ما استثنى عنها سواء وهو منهم اي من المشائين من احتج اي على جوهرية مخصصات

اجسام العناصر بان في الماء والنار ونحوهما كالارض والهواء امورا تغير جواب ما هو فيكون صورا
اي جواهر فان الاعراض لا تغير جواب ما هو وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر تغير الجواب
فيكون جواهر وهو كلام غير متين لضعف المقدمتين فان الاعراض ما تغير الجواب واليه اشار بقوله
فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي ما حصل فيه الا هيئات واعراض ولا يقال انه خشب عند السؤال
عنه بانه ما هو بل يقال انه كرسي فان قيل انما لا يقال الخشب لان المسؤول عنه في الثاني غير المسؤول
عنه في الاول لانه في الاول هو الخشب المجرد وفي الثاني هو الخشب المكيف بهيئة الكرسوية
قلنا مسلم انه كذلك لكن نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة الصورة المائية الى الهيولى كنسبة الهيئة
الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير السؤال في الهيولى لاقتران عرض به كما في الكرسي لا
جوهر والدم مثلا محفوظ فيه صور العناصر على ما تقرر وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها
صار دما واذا سئل عن تشخيصه انها ما هي لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك اي كالاسطقسات
والاركان بل بانها دم وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه ما هو لا يجاب بانه طين او حجارة
بل انه بيت فالاعراض مغيرة للجواب ما هو والحقايق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات
وهو انها من اي الاشياء ركبت سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة
او اعراضا كالحركة السريعة من الحركة والسرعة او مختلطة كالكرسي من الخشب والهيئة والاسامي وهو
الاسم باعتبار اتى شيء وضع كما سبق شرحه والبسايط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب ما هو
ببعض الاجزاء والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا تلتفت
الى سواها حتى يتغير فيها جواب ما هو كالكرسي مثلا فانه خشب اجتمع فيه هيئات واعراض
خاصة بها صار كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه مثلا ومن حججهم اي حجج المشائين
على جوهرية الصور ان هذه الصور جزء الجوهر لتبدله بتبدلها وجزء الجوهر جوهر و

فيه

فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهته ما يلزم ان يكون جوهرا فالكرسي يحمل عليه بجهته ما وهي باعتبار
المادة انه جوهر والهيئات التي بها الكرسوية جزء الكرسي ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر الذي
هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا فان نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس
كون جميع اجزائه جوهرا ان كان له جزء والماء والهواء من الذي سلم كونهما جواهر محضة
اي من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها جواهر وخصوص المائية والهوائية بالاعراض فالماء
جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر ثم قولهم الصور مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل فيه ما يستلزم التكرار
وانما حذف الخبر لظهوره واستدل على التكرار بقوله وجوهرية الصور كونها لا في موضوع و
كونها لا في موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء المحل عنها هو انها مقومة للمحل
فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فيكون مقومة للجوهر
وهو تكرار خال عن الفائدة لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى كون الصور لا في
موضوع هو عدم استغناء المحل عنها فثبت بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان تقوم الجوهر والصورة
ولا نعني بها الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب وليس في العناصر
شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير واذا انحطت الصور التي اثبتوها فقالوا انها غير محسوسة بقيت
الكيفيات التي تشتد وتضعف يعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا نعني
ان حرارة واحدة تشتد حتى يكون هي في حال الشدة بعينها كانت قبلها اذ الاثر
بعينه لا يكون الناقصة ولا بمعنى انضمام شيء اليه لانه ان لم يكن حرارة لا يصير الحرارة اشد
وان كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون مميز وهو محال وان سلم عدم استحالته فلا
يكون احديهما تعد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى ويتحدان والشدة باتحاد
الاثنين فليس بشيء لانهما ان تبقيا او انتفتا او احديهما فلا اتحاد وان سلم فلا يكون

الواحدة بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى وحدوث حرارة اشد من العارض بها متفق
عليه من الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف بين الشديد والضعيف بالنوع او بالعدد وذهب
اصحاب هذا العلم الاول الى الاول مستدلين عليه بان المميز منهما بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرضي خارج
او فصل والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه فتعين الثاني واليه اشار
بقوله واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها ليس بعارض والا لم يكن التغير في
نفس الحرارة فيكون بفصل ما وعلى ان المميز ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا
اخطأ لبطلانه تفصيلا واجمالا اما الاول فلعدم انحصار التمييز بين شيئين بالفصل والخاصة
لجواز ان يكون بالذات حتى يتميزا به وانهما على ما نقل فان الحرارة ما تغيرت لما بينا ان
حرارة واحدة بعينها لا تشتد بل محلها اي تتغير باشخاصها اي باشخاص الحرارة المتواردة
عليه وانما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة
نوعا فان جواب ما هو لا يتغير فيها اي في الاشخاص عند السؤال عنها في حالتي الاشتراك والانفراد آخرم
ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب ولا هو عارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة
بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس
في الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة وعلى هذا فكون هذه الحرارة
اشد من تلك الحرارة لا يكون بشيء يزيد على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة
هي كمالية في نفس الماهية والضعف هو نقصان فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكروه من
الانحصار لزم ان يكون الاختلاف بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد
على الصغير بعرضي بل بشيء مقداري هو كم في نفسه وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن
بعرضي كان بفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدكم والتي ايضا لا

زاد احدهما على الآخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية وفي خصوص المقدار ايضاً ان اتفق كما في التضعيف
فما زاد الا بمثل ما يساويه فكيف يكون قدر منه مقداراً وقدر آخر منه ليس بمقدار فالمشاؤون
هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشيء ان كانت الزائدة فلا يكون
الناقصة والمتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا نفس الزائدة بل كونهما نوعين آخرين وكذا ان
كانت ذات الشيء الناقصة والمتوسطة وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح
دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون
تلك الحرارة بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة ماهيتها فان هذه وتلك وغيرهما يكون
حرارات ولما كان هذا الدخل متقدحاً في التقسيم الثالث اجاب عن الدخل المقدر بما قلنا واليه
الاشارة بقوله والماهية العقلية كالحرارة مثلا تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة
كالزائدة والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شيء منها اذ لا يشترط النوع في حقيقة
بشيء من الثلثة كما لا يشترط في الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة بما يخص بكل
واحد واحد فان الانسانية ليست نفس زيد وعمرو ولا الذكر والانثى بل المعنى الذي يعم
الكل في الكمال والنقصان المطلق وان اخذ في الاذهان اعتباراً خارجياً فاذا اضيف
الى السواد او المقدار مثلا يكون نفس السوادية والمقدارية لا الخارج وكيف ينبغي ان
يكون فصل الشيء المميز له عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم لها ويجب ان تحقق هذه الكلمة
ليوضح مقاصد صاحب الكتاب ويسهل عليك معرفة كلامه في هذا الباب والخطاء ههنا انما
كان باعتبار اخذهم الجزئي وهو الذات الشخصية مكان الكلي وهو الماهية العقلية على
ان من التغير ما يؤدي الى تبدل الماهية اذ لا يمتنع ان يكون السلوك الذي هو بحسب
الاشتداد والضعف يتأدى الى واسطة تخالف الطرفين في الحقيقة كالحمرة بين السواد

والباقي فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد ضعيف ولا بياض كذلك بل لكل منهما بحسب
الشدة والضعف مراتب منحصرة من اول الشروع فيه وآخره واذا خرج عنهما خرج
عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع في نوع آخر كالحمرة وتقدير الكلام ان الماهية
النوعية انما تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة لو لم يتبدل ماهية الاشخاص بالسلوك المذكور
اما اذا انبدلت بناء على ان من التغير ما يودي الى تبدل الماهية فلا يعمها كما لا يعم البياض في السواد والحمرة
والصفرة وغيرهما من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات
ان يذكروا ما لا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف
وهو المختص بالكميات كالاستقامة والاستدارة وما يقبل وهو الباقي وعند صاحب
الكتاب ان جميع المقولات قابلة لهما وان ما بينوا من عدم قبول المذكورات لهما ليس
من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية واليه الاشارة بقوله وكلام المشائين

في الاشد والاضعف مبني على التحكم فانه عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره
اما لان العرف لا يطلق الاشد على الجواهر وليس بشيء لان الحقائق لا تبتني على
اطلاقات العرفية وهو مغالطة لفظية فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد خطية
من خط كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو ماهية الذات
تعويلا منهم على ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس
فاسد فانه وان لم يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد
طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هو الشدة في الخط
وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا انفسهم في المعنى وان لم
يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة موجود في الجوهر والكم وان اطلق الاشد عليهما ام لا.

لكن

١١٠

لكن لما تكلم من قبل ان الخط تقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم تتعرض ههنا
لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا لهما بقوله وقد حدوا الحيوان والواو فيه
للحال فكانه قال عندهم لا يكون حيوان اشد والحال انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم منه ان يكون حيوان
اشد لانهم حدوه بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك والحواس
اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانيته الانسان مثلا اشد من حيوانية من قلت حواسه
وضعف تحركه كالبعوضة مثلا فتحرز وان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه
اتم منه وقولهم انه لا يقال ان هذا اشد مائية من ذاك ونحوها اي نحو المائية من العناصر كالاشد
نارية وهوائية وارضية فانه لا يقال ايضا كله بناء على التجوزات العرفية فاذا منعوا وطولبوا
بلمية وفي نسخة بعلة دعاويهم وفي نسخة دعواهم مبينة وهذا الكلام كما تبين من بعض شبههم
وحل مغالطهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا منعوا وطولبوا المنية دعاويهم رجعوا عن
هذا الكلام وهو ان الجواهر لا تقبل الاشتداد والضعف لضعف دليلهم بل قالوا انها انما لا
تقبلهما لانهما انما يكونان بين الضدين كالسواد والبياض والحرارة والبرودة والجواهر
لا ضد لها لكن ان الاتم والانقص انما يكونان من الضدين كيف وهم يسلمون ان الوجود
الواجبي والعلي اتم من الوجود الامكاني والمعلولي واشد مع انهما ليسا بضدين لما يتقابلهما
اولا تعاقب على موضوع واحد اذ لا موضوع للوجود الواجبي لانه ليس زائدا على ماهيته وموضوع
وجود العلي غير موضوع وجود المعلول ومناقض لهم ان حد الجوهرية والحيوانية والخطية يعم
الجواهر والحيوانات والخطوط فلا يكون خطية الخط الطويل مثلا اشد من خطية القصير
نقض الجوهرية والحيوانية عليه والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم لا يقبل الشدة والضعف
لدل ايضا على ان الكيف لا يقبلهما فانه كما ان الطويل والقصير حد الخطية فيهما واحد كذلك

الشديد والضعيف من البياض ضد البياض فيهما واحد وكما لا يدل ذلك في الكيف على عدم قبوله الشدة
والضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما ولئن سلم ان الشدة انما تطلق
على زيادة في الماهية لها حد تقف عنده كالبياض والسواد ولا على زيادة في الماهية لا تقف عند
حد لا يمكن الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نسلم
ان الكيفيات تنتهي في الشدة الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر وان كان فالجوهر
كذلك من غير فرق ولانه لو صح ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية
ينتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه كما في جوهرية المعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص به كل
واحد من العناصر من الهيئات اي من الاعراض هو رأي الاقدمين والحق فيها اي في العناصر
الا ما يحس اي من الكيفيات ونحوها والمتأخرون اثبتوا في الاشياء المتخصصة امورا لا تحس
ولا يعقل خصوصها كالصور الجنسية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى يصير الحقائق بعد ان
علمت مجهولة لان اكثر الاشياء مجهولة عند المشائين لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق
مع الاقدمين في هذه المسألة لما مر من الادلة قاعدة ومن الغلط الواقع بسبب
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل قول القائلين وهم قوم من القدماء وجمهور المتكلمين بثبوت الجزء
الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد والجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفائدة في ايراده
العقل ان الوهم ربما تقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسم لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة
بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا تقف لتعلق الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير
والكبير والمتناهي وغير المتناهي بناء على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وضعفه كجبل
وحصاة مثلا متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية واستلزامه
تساويهما في المقدار لاستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان قلت ما نقص

عما هو غير متناه فلابد وان يكون ذلك لوجود شيء في الزائد ليس في الناقص بما هو في مقابلته اذا قوبل
كل جزء من هذا الجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص متناهيا وفرض
غير متناه هف واذا لم يتفاوت اجزاؤهما لم يتفاوت مقداراهما بالضرورة لان
تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن تساوي الجزء المقداري للكل
في خصوص المقدار محال واليه الاشارة بقوله ومساوات الجزء لكله محال والجواب ان لانهاية
امكان القسمة خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من اشتراك الكل والجزء في الجسمية اشتراكهما
في خصوص المقدار كذلك لا يلزم اشتراكهما في خاصة الجسم وهي لانهاية امكان القسمة اشتراكهما
في خصوص المقدار ولتسلم ان الشيئين اذا اشتركا في عدم التناهي اشتركا في عدم التفاوت
ولكن لا مطلقا بل فيما يكون اعدادهما الغير المتناهية حاصلة بالفعل لا اذا كانت بالقوة
فلا كيف والوجود يكذبه الا يرى ان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة
والامكان فيهما من المآت الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها من العشرات
مائة امثالها مع ان عدد كل عقد من الثلثة غير متناه بالقوة بمعنى انها الى حد تنتهيا
في [illegible] الجزء و[illegible] عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل لم
يلزم من الاشتراك في اللانهاية التساوي في الاعداد المقتضي لتساوي مقداري الجزء
والكل واليه الاشارة بقوله ولم يعلم هؤلاء ان القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة
وليس [illegible] اي القسمة اعداد حاصلة اي بالفعل حتى يقال انه يساوي شيئا او يتفاوت
ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوة فان الالوف
في الفعل ممكنة الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهي تشتمل على مآت اعدادها اكثر من
اعداد الالوف وذلك بعشر مرات ولا يخل ذلك اي التفاوت بالقلة والكثرة

بكونهما غير متناهيين واستحالة الجزء الذي لا يتجزى في الخارج والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء وان كان
في الجهات اي على ما يسلمه ويعتقده القائلون به فما منه الى جهة غير ما منه الى الاخرى اي الجهة الاخرى
فينقسم اي وهما وعقلا ويستثني نقيض التالي لمنافاة انقسامه لكونه جوهرا فردا النقيض
المقدم وهو ان الجزء ليس موجودا في الجهات بل مطلقا لان تقدير الكلام لو كان الجزء
موجودا لكان في الجهات ولو كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس بموجود وهذا اقوى الوجوه
الدالة على نفي الجوهر الفرد لدلالته على بطلانه مطلقا سواء تركب منه الجسم ام لا وسواء كان هو
وامثاله متناهي العدد في كل جسم متناهي المقدار على تقدير تركبه منها او لم يكن وغيره يدل على بطلان
تركب الجسم منه لا غير ومنه ما ذكره في الكتاب وهما اثنان الاول قوله وايضا لو كان الجسم
جزءا لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصور ان يماس كل كلا منهما اذ لا يكون
حينئذ لا يتجزى لانقسامه بهما ولا مقتصرا اي ولا ان يماس مقتصرا على مماسة احدهما فانه على
الملتقى فلا بد من التقاء شيء من كل واحد اي من الطرفين والواسطة فانقسمت الثلثة وهو واضح
والثاني قوله وايضا الواحد من الاثنين وهو الوسط ان حجب اي الطرفين عن التماس وهو كون
نهايتي جسمين بحيث لا يتخللهما شيء من الاشياء لقي كل من الطرفين اي من الوسط غير ما يلقاه الآخر
فانقسم اي الوسط او لم يحجب اي الوسط الطرفين عن التماس بل كان كل واحد
من الطرفين مماسا للآخر كمماسته للوسط كان الوسط مداخلا لهما اذ التداخل هو ان يلاقي
كل واحد من الجسمين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا او يكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما
فوجوده اي وجود الوسط وعدمه سواء فلو انضم اليها رابع كان حكمه كالاوسط هكذا وهلم
جرا فلا يزداد حجم الثلثة على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة فلم يبق في العالم حجم وهو
محال ومع كونه محالا في نفسه يناقض رأيهم في ان الاجسام تتألف منها وان الوسط يحجب

الطرفين

الطرفين عن التماس واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى فلا يتصور اى هذا الجزء لكل ما يكون
فى الجسم اى من المتصلات القارة كالخط والسطح والجسم التعليمى لانقسامها بانقسامه ومن
غير القارة حتى الحركة فانها واقعة فى المسافة فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام
المسافة وذلك لتطابقهما فى التعقل فان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وكذا الزمان
ينقسم بانقسام الحركة فان زمان نصف الحركة نصف زمان كلها والزمان هو مقدار الحركة
لان جهة المسافة التى يوجد اجزاؤها المتقدمة والمتاخرة بحسب الحركة مقابل من جهة المتقدم
والمتاخر اللذين لا يجتمعان فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتبين
منه ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية
الماضى وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف
تثليثا بل هى موجودات متغايرة لما هى حدود له بالنوع ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء وهى ان الحركة موجودة والماضية ليست بموجودة وكذا المستقبلة
فتعين الوجود فى الحاضرة وهى لا تنقسم والا لم تبق موجودة لانحصار قسميها فى الماضى و
المستقبل وهما غير موجودين واذا لم تنقسم الحركة الحاضرة لم تنقسم المسافة المطابقة لها
وهو المطلوب وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى الثلثة وقد يقال فى دفعها ايضا ان
اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان
اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا وان
اردت به عدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم تبق موجودة
وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل قاعدة فى ابطال الخلاء وهو اما لا شئ محض وعدم
صرف او موجود هو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم لا فى مادة من شانه

قاعدة
فى ابطال الخلاء

ان يملاه الجسم فالامتداد يعم الخط والسطح والجسم والمكان فرض ابعاد والثلثة فيه يخرج الخط وكونها ثابتة

يخرج السطح فان المراد بالتقاطيه ان يكون على زوايا قائمة وذلك لا يتاتى في السطح وان

كان يتاتى فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكون قيامه لا في مادة يخرج الجسم

التعليمي فانه عرض لابد له من محل وذلك المحل الماده وانتقدير انه لا في مادة وكونه من شانه ان

يملاه الجسم يخرج الجسم الطبيعي لان الجسم الطبيعي لا يملاه جسم آخر لان نفسه ملاء لا يملاه شئ

آخر وعلى المذهبين هل وراء العالم خلاء لا متناهي حتى يلزم وراء العالم بعد غير متناهي ام لا خلاء

الا القدر الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلو شئ

من هذا القدر عن الجسم حتى يوجد في العالم جسمان لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما ام لا النوع

من الخلاء هو المسمى بالبعد المفطور والقائلون به اصحاب الخلاء او لا يجوز حتى لا يكون في العالم

جسمان لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طائفة والفرق بين مذهب

من يقول انه امتداد ولا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين الى ان لا خلاء

ان اصحاب هذا الرأي يرون ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا يداخله بعد الماء وانه

بحيث لو خرج الماء منه ولم يدخل في ذلك الاناء جسم آخر اما هواء او غيره لبقي البعد بين

جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير ان يخلفه جسم آخر هو عنده هو الآخر

محال واما من لا يرى ان للخلاء وجودا ولا تحققا فانه لا يقول ان بين طرفي الاناء

بعدا مغايرا للبعد الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القائل

بانه لا شئ وراء العالم خلاء لا متناهي لان معنى كلامه ان وراء العالم لا شئ ولا شئ

لا يكون له نهاية والحكيم يسلم انه ليس وراءه شئ ولا مع من يقول انه لا شئ ولا يجوز خلوه

عن الجسم لانه اذا لم يتصور فطور بين شيئين لم يملاه جسم فلا خلاف فكانهم قالوا لو تحرك

ثم

جسم ولم ينتقل الى حيث هو جسم آخر ما كان فيه شي وهو صحيح فقد اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور
فلا نزاع ولا مع القائل بانه مقدار مطلق لانهم اذا قالوا انه امتداد قائم بنفسه فقد اعترفوا
بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما لان المفهوم
من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو متكلم في الخلا فيكون جسما فان لم يسم الانسان جسما فلا مشاحة معه
اذ النزاع انما يكون في المعنى لا في اللفظ وعلى هذا ان كان نزاع لا يكون في الخلا بل انما في وجوب
تناهي الابعاد ومن حيث اثبتوا وراء العالم امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام
لتجويزهم تداخل بعدي الخلاء والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة
قائمة للجسم مطلق او بعض الاجسام وهو الخلا بتفسيرهم فثبت هيولاه كما ثبت في الكواكب
والافلاك وقيل الاثبات علم جسميته بمجرد انه جوهر قابل للابعاد مقصود بالاشارة كالخلا بهذا
التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام فلما انحصر النزاع في البعد المفطور وكان
لزوم كون ذلك البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل ذي ابعاد قائمة قايم
لا في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم قالوا اذا
ثبت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار يعني من الهيولى والصورة على ما هو رأي
المشائين بل هو نفس المقدار ذي الابعاد الثلاثة على ما هو رأي الاقدمين فلا يمكن
ان يكون ما بين الاجسام خاليا اي بعدا مفطورا سواء اعتقد انه عدم او امتداد
كما قيل للزوم كونه جسما اما على الاول فلقوله اذ العدم الذي يفرض ما بين الاجسام له مقدار في
جميع الاقطار فان ما يتسع يفضل على ما هو اصغر من ذلك فله طول وعرض وعمق
وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما لا عدما كما ظن واما على الثاني فهو اوضح لان
جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وباقي قيود الجسم ماخوذ في تعريف

اي ح

عن المادة ام لا في الخلا اي النزاع
مع من يقول انه لا شي ويجوز خلوه
عن الجسم ح

الجسم ح

الخلاء وانا وجد منبسط الجسم فی الامتداد المذکور کان جسما لاغیر جسم کما یوهم فان قیل لم لا یجوز ان
یکون المقاویر للجسم الذی فی الخلاء لا للخلاء نفسه قلنا لبطلانه لان القطر الآخذ من اعلی زاویة حایط
الی اسفل الزاویة التی تقابلها من الحایط المقابل للآخر اللذین یتوسطهما الخلاء لیس فی ابعاد الجسم
المفروض فیه ما یساویه ولما ابطل کون البعد المفطور عدما اراد ان یبطل کونه امتدادا
کما ذکر فقال ثم اذا حصل فی الخلاء ای المفسر بالامتداد جسم فیصیر الابعاد ای ابعاد الجسم والخلاء
بعدا واحدا وتیدا خل بحیث یلقی کل واحد کل الآخر حتی یصیر مقدار مجموعهما کمقدار احدهما
من غیر زیادة علیه التنبیه وهو محال فان کل عاقل یحکم ببدیهة عقله ان عشرة اذرع
وعشرة اذرع مثلا لا بد وان یکون مجموعهما عشرین ذراعا والیه اشار بقوله وکیف لا نستحیل
ان یجتمع مقداران ولا یکون مجموع الاثنین اکبر من احدهما ای ازید من جهة القدر وفی
بعض النسخ اکثر من احدهما ای من جهة العدد والمراد ان المقدار والواحد لاعتبار المقداریة
التی هی من الکم المتصل واعتبار الوحدة التی هی مقومة للکم المنفصل الذی هو العدد وکما ان البدیهة
حاکمة ان المقدار الحاصل من مجموع مقدارین ازید من المقدار الذی هو لاحدهما فکذلک هی
حاکمة ان انضمام المقادیر بعضها الی البعض یحصل منه زیادة فی الکم المنفصل فلا یصیر المقداران
مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل ثالث ولیس ذلک بصیرورة الاثنین واحدا
علی الحقیقة حکومة ومن الغلط الواقع بسبب تغیر الاصطلاح عند توجه النقض ما قیل ان النفس
لا تنعدم اذ لیس فیها قوة ان تنعدم وفعل ان تبقی لانها موجودة بالفعل ...
وهذه الحجة لا تختص بالنفس بل هی دالة علی ان کل بسیط لا قابل کالهیولی والعقل فهو لا یعدم
وتقریرها فی النفس ان کل موجود من شأنه ان یبطل بسبب فقبل بطلانه فیه فعل ان
یبقی وقوة ان یبطل فکل شیء یبقی وله قوة ان یبطل فله ایضا قوة ان یبقی

یعدم

لعدم وجوب تقارنہ فالنفس لو عدمت بعد وجودها لکان لها هذه الاحوال الثلث لکن التالی
باطل فالمقدم مثله وبیان بطلان التالی ان النفس وحدانیة الذات لبساطتها وهی بالفعل
من جهة ذاتها والشیٔ الواحد لا یکون فعلا من ذاته وهو بالقوة فلا یکون فی النفس
البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء ولکونها مجردة لا قابل لها لا یتصور لها قوة
بطلان اصلا لا فی ذاتها ولا فی غیرها اما الاول فلبساطتها لان کل مجرد بسیط
واذا کان کذلک فلو کان قوة البطلان فی ذاتها مع انها بالفعل کان
محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل ولو کان کذلک لاجتمع الوجود والعدم
فی المحل الذی هو النفس عند خروج الفناء من القوة الی الفعل فیکون موجودة
معدومة معا فی حالة واحدة وهو محال واما الثانی فلانہ لا قابل لها لان قوة
بطلان البسیط یجب ان یکون فی حامل له فیه قوة وجوده وقوة عدمه کما ان
الاعراض والصور لها ذلک فی محالها فی محالها هذا تقریر هذا البرهان علی الوجه
المشهور المذکور فی الکتب وتقریره علی الوجه الذی ذکره هو ان النفس لا ینعدم والا
کان فیها قوة العدم مع کونها موجودة بالفعل ولبساطتها لو خرج العدم
الی الفعل لزم کونها موجودة معدومة معا وهو محال فاورد علیهم ای علی المشائین
والمورد منهم ایضا ان المفارقات حکمتم بکونها ممکنة مع انها بالفعل موجودة
وممکن الکون ممکن اللاکون بعینه ای فی حکم الکون وهو المفارق قوة ان لا یبقی
فللعقول قوة وجود وعدم مع کونها بسیطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة
بان کل مجرد لا قابل لها لا یتصور لها قوة بطلان اجاب بعضهم ای بعض المشائین
بان معنی الامکان فی المفارقات هو انها متوقفة علی عللها حتی لو فرض عدم العلة

انعدمت لا لان لها قوة العدم فی نفسها ای بخلاف ما نحن فیه من الکائنات الفاسدات
او لیس معنی الامکان فیهما ما ذکرناه فی المفارقات لانها یمکن ان ینعدم مع بقاء عللها
بنفسها ویعرض فی جوهرها وهذا الاعتذار غیر مستقیم فان توقفهما علی العلة ولزوم انتفائهما من
انتفاء العلة انما کان ناشیا لامکانهما فی نفسها وهذا الامکان ای الامکان الموصوف به جمیع الموجودات
ما عدا الواجب وهو یقع علی جمیع الممکنات بمعنی واحد دایمة کانت او غیر دایمة مادیة
کانت او غیرها فکیف یفسر الامکان ای فی المفارقات عند توجه الاشکال بما یتبع الاثار
وفی العنصریات بغیره بعد تساویهما فی الامکان وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف
بان الواجب لغیره ای سواء کان من المفارقات او العنصریات ممکن فی نفسه و
امکانه فی نفسه متقدم علی وجوبه بغیره تقدما عقلیا وان العقول کلها ممکنة ولا تستحق الوجود
بذاتها کغیرها من الفاسدات ثم العجب انه ای المجیب علی ما نقلنا عنه قال ان الکائنات
الفاسدات ینعدم مع بقاء عللها دون المفارقات وایراد هذا هکذا مطلقا وذلک
محال فان العلة المرکبة للکائنات الفاسدات کالعلة ای البسیطة فی المفارقات
فیما یرجع الی الوجوب بوجوب العلة حتی لو دامت العلة المرکبة التی للکائنات الفاسدات
لدام المعلول لکنها لا یدوم وذلک لقوله والکائنات الفاسدات من جملة عللها
استعداد محلها وانتفاء ما یوجب بطلانها ای من الموانع مع ان استعداد المحل
وانتفاء الموانع مما یتغیر ولا یثبت بحال فلا ینعدم ای الکائنات الفاسدات
الا لانعدام جزء من العلة لا لفساد یعرض فی جوهرها مع بقاء عللها علی ما زعم وذلک لوجوب
وجود المعلول عند وجوب وجود العلة والاصلح له ای للمجیب ان کان یذکر بدل العلة
مطلقا فی قوله الکائنات الفاسدات ینعدم مع بقاء عللها العلة الفیاضة

من

من المفارقات فان الكائنات تنعدم مع بقاء علتها المفارقة ولكن انعدامها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة اى البعض الذى هو غير العلة العقلية بخلاف المفارقات فانها لما لم يكن لها من العلل غير العلة العقلية التى لا تتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد فمحال استحال عدمها مع بقاء علتها العقلية بل وجبت بدوامها فال فى المطارحات واصلح ما يجاب ههنا ان القوة فى الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذى هو قسيم ضرورى الوجود والعدم وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدايم وغير الدايم بل هذه هى القوة الاستعدادية التى لا تجتمع مع وجود الشىء والامور الدايمة لا يتقدمها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان ينبغى اى للمجيب ان يأول الامكان اى القوة المذكورة فى حجة بقاء النفس بالقوة القريبة التى هى الاستعداد القريب لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لا ان يجحد اصل الامكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات لدفع الاشكال فانه لا يصح بخلاف ما ذهبنا اليه فانه صحيح وليس هذا بدفع التطبيق بين الغرض الشبيه على جهة الغلط فان قيل سلمنا ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف فى ان النفس الناطقة لها استعداد فى المادة المخصوصة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجودها عند المبداء المفيض فى المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها فى المادة ايضا فينعدم وان كانت العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان محلا لامكان الحدوث واذا كان البدن شرطا فى وجود النفس فيجب انعدام المشروط عند فقدان

به صح

الشرط فلما البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد بذلك المزاج لان يكون له كمال
هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كمالا له اذ لو كان موجودا في نفسه الا هو
والا لا يكون موجودا لغيره ولا كمالا له ثم اذا بطل المزاج الذي به استعد البدن لان يكون
هذا الجوهر المباين كمالا له بطل كونه كمالا له لان الاستعداد المذكور كان شرطا في ذلك
واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان كون ذلك الجوهر كمالا للبدن بطلان
الجوهر في نفسه فان كون الشيء ليس بموجود لشيء آخر لا يقتضي بمجرد مفهومه ان يكون مسلوب
الوجود في نفسه الا ترى ان كون الفرس لك يلزمه ان يكون له كون في نفسه ولا يلزم من لا كونه
لك لا كونه في نفسه بل ان اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخر كالعرض فانه يلزم من وجوده
لمحله ان يكون في نفسه موجودا ويلزم من انتفائه لمحله ان يكون في ذاته منتفيا لان
وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في محله بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفي في اشتغاله
اشتغاله عن غيره وان كان يكفي في ثبوته لغيره ولان الشيء ما لم يجب عدمه اما ثبوته مع
بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس لا ينعدم الا بما يوجب عدمها لكن عدم
استعداد البدن لان يكون كمالا له لا يوجب عدمها فلا ينعدم هو وقد يتشكل البدن بشكل يقتضي
بها وجود النفس من مبدأها المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة التشكل لا يحتاج الى
بقاء التشكل بل تبقى النفس ببقاء علتها الفياضة لوجودها ولا مدخل لمرجح وجودها عنه في وقت
دون آخر في ذلك اذ لا يلزم من كون شيء له مدخل في وجود امر ان يكون له مدخل
في اشتغاله واعتبر بآلة النجار فان لها مدخلا في وجود الكرسي ويفنى الآلة مع بقاء
الكرسي لانها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن او استعداده
شرط حدوث النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس ومن جملة المزلقات.

اى

اي الحيل اللغالطية في دفع الاشكال وهو ان الوحدة ان وجب تخصصها باحد الجزئيات
فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقها به لعلة فواجب الوجود في الاتصاف بها يحتاج الى علة فلا يكون
واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هذا خلف وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة
بل يتوجه في الطبايع العامة كلها كالوجود ونحوه بان يقال مثلا ان وجب تخصص الوجود باحد
الجزئيات فلا يوجد غيره وان امكن فلحوقه به لعلة فيصير الواجب لذاته هذا محال ثم اعلم ان الوحدة
في واجب الوجود سلبية معناها انه لا ينقسم وفي غيره ايجابية وهي مبدا العدد والعدد شيء
وجودي فكذا مبداه ولقائل ان يقول هذه الوحدة التي هي مبدا العدد ويوصف بها
ايضا واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد وثانيه العقل الاول وثالثه كذا اي العقل الثاني
ورابعه كذا اي العقل الثالث فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدا العدد واذا اخذناه
مع اعداد الوجود فانه واحد منها فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح وهو ان
الوحدة في الواجب بمعنى وفي الممكن بآخر وهذا العذر الواهي هو المراد من المراوغة بل
الحق اي في الجواب ان يقال هذا الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التي
يعرض لها العموم لها صورة في الاعيان ولا يكون لازمة معلولة لكل واحد من جزئياتها
كالجسمية او الهيولى التي لها تحقق في الاعيان فان تخصصها بالمائية او السماوية
لو كان لذاتها ما صح وجود جسمية او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة
فلا بد من مخصص وعلة للتخصص في الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية
وذلك لو من فرض بقاء جسمية او هيولى وتبدل صورا واعراض عليهما اما اذا لم يكن لها صورة
في الاعيان وكانت لازمة اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها باحدها
واجبا ولا لحوقها ممكنا لان الوجوب والامكان من صفات الامور الموجودة في الاعيان

ممكنا لذاته ح

معلومة

لا الامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان الا يرى ان الجوهر والعرض لو فرضنا امكان الوجود
ولا يقتضي طبيعته امكان الوجود وتخصصها باحد جزئيات الجواهر والاعراض ولا كون لحوقها
ممكنا بل هو لازم اعتباري لكل واحد ويجوز ان يكون لازم امرين مختلفين في الحقيقة واحدا
بالنوع فهذا هو الجواب العام عن هذا الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير
كما ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية ولكونها كذلك لم يفتقر في تخصصها الى علة بل هي لازمة
لكل ماهية اعتبرها العقل غير منقسمة حكومة ومن الغلط الراقع بسبب اخذ مثال
الشي مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون وحقيقتها يظهر مما اقول وهو انه ذهب
الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة نورية
قائمة بذاتها لا في اين هي في التحقيق الحقائق لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية وهذه كالاصنام
لها اي اظلال ورشح منها لللطافة تلك وكثافة هذه فتلك الصور النورية هي المسماة بالمثل
وانما سميت بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة
الينا ولو نظر الى ان من شان المثال ان يكون اضعف من الممثل كانت تلك الانواع الجوهرية في
الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها واشتمالها بالذهن كانت الصور
النوعية المنطبعة امثلة للصور النورية كما ان الصور الذهنية للصور المنطبعة وكان
هذا اولى لان هذا بالنسبة الى في نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع في التسميات
ولا مشاحة في الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو ان الصور النوعية الانسانية والفرسية
والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شي مما يشبهها كما في الحقيقة في
المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا تختلف مقتضاها فاذا افتقر شي منها
في جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فالحقيقة نفسها استدعت المحل فلا يستغني شي منها عن المحل

حكومة

من المثل وهي اخفى صح

117

كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قايل الشّم اعترفتم بان صورة الجوهر يحصل في الذهن وهي
عرض حتى قلتم ان الشي له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان فاذا جاز ان يحصل
حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بها
الحقايق النورية الاصلية لها كمالية وتمامية في ذاتها تقتضي الاستغناء عن القيام
بالغير لانها ليست كمال الغير فيتقوم به ولها اصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها
من حيث كونها اظلال الحقايق النورية ولقولة فانها كمال الغير او هو الاجسام المنطبعة وليس لها
كمال الماهيات العقلية كما ان تمثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس
والعقول تحصل في الذهن ولا يكون قائمة بذاتها لانها كمال او صفة للذهن وليس لها من الاستقلال
ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها فلا يلزم ان يطرد حكم الشي في مثاله فيام الماهيات الجوهرية
الخارجة عن الذهن بذاتها في مثاله وهو الصور الذهنية الجوهرية تقيامها بالذهن وكما انه
لم يلزم ذلك كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشي في مثاله قيام الصور النورية بذاتها في مثاله
وهو الصور المنطبعة تقيامها بالاجسام هذا على تقدير كون المنطبعة مثال المجردة واما اذا كان
بالعكس على ما يدل عليه تسمية المجردة بالمثل قلنا كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشي في مثاله قيام المنطبعة
بالغير في مثاله وهو الصور النورية تقيامها بالذات وهذا هو المراد وان كان المثال
في الصور الذهنية اضعف من الممثل وفي المثل الافلاطونية بالعكس لكن الغرض يحصل من
حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال في الممثل ثم اي بعد انكاركم ان يكون بعض
جزئيات ماهية مفتقرا الى المحل دون البعض فينتهي الامر بكم الى الاعتراف به وذلك
لانكم حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وفي الواجب الوجود
نفسه وفي غيره عارض له زايد على الماهية فيقول لكم القايل استغناء الوجود عن الماهية في

الیها ان کان لنفس الوجود فلیکن الجمیع کذا وان کان لامر زاید ای علی الوجود فی واجب الوجود
فهو یخالف قواعدکم اذ لیس ثمة الا الوجود البحت ویلزم منه تکثر الجهات فی واجب الوجود لترکبه
من الوجود والامر الزاید علیه المقتضی لاستغناء ذلک الوجود عن ماهیة یضاف الیها وقد بین انه محال
ولیس ای استغناء وجود الواجب عن ماهیة یقوم بها لکونه ای لکون ذلک الوجود غیر معلول فان
عدم احتیاجه الی علة ای استغناؤه عن ماهیة تقوم بها انما کان لکونه واجبا غیر ممکن والوجوب
لا یجوز ان یفسر بسلب العلة ای بالاستغناء عنها حتی یعود معنی کونه واجبا الی کونه غیر معلول فیصح
تعلیل استغنائه بکونه غیر معلول وانما لا یجوز لان الوجوب علة الاستغناء علی ما قال فانه
انما استغنی عن العلة لوجوبه والعلة لا تفسر بالمعلول ثم ای بعد بیان ان الاستغناء لیس لنفس
الوجود ولا للزاید ولا لکونه غیر معلول لو وهتم ای انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد علی وجوده فقد
تکثر ای وجوده والتکثر ممتنع فی حقه تعالی وعاد الکلام الی وجوبه الزاید علی الوجود الذی هو
صفة للموجود ان تابعا للموجود من حیث هو موجود ولازما له فلیکن کذا فی جمیع الموجودات
والا یکون ای وجوبه لعلة وهو محال فی الواجب لذاته وان کان لنفس الوجود فالاشکال
متوجه فیقال ان استغناءه ان کان لعین الوجود ففی الجمیع یعنی ان یکن کذا فی کل فالحاصل
ان وجوبه لکمالیة وجوده وتمامیته وتأکده وکما ان کون هذا الشیء اشد سوادیة من غیره لیس
بامر زاید علی السوادیة بل لکمال فی نفس السواد وغیر زاید علیه فکذا الوجود الواجب یتمیز عن الوجود
الممکن بتأکده وتمامیته فقد اعترف بهذا بالجواز ان یکون للماهیات تمامیة فی ذواتها
مستغنیة عن المحل ونقص محوج الیه کما فی الوجود الواجب وغیره فلیعرف مثله فیما نحن فیه حتی یکون
للصور النوریة ای المثل الافلاطونیة تمامیة فی ذواتها مستغنیة عن المحل وللصور العنصریة نقص
محوج الیه من غیر لزوم اشکال تحقیق یجوز ان یکون للشیء ای البسیط علة مرکبة من اجزاء کبعض

كان هو

قاعدة

الق

العقول الصادرة عن جاعلها على ما ستطلع عليك والغلط من منع ان يكون للعلة التي اى البسيط
جزآن معللا بان الحكم اى الشيء اذا كان وجدانيا اما ان ينسب بكليته الى كل واحد وهو محال
اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر ولا يكون لاحدهما اى الشيئين منهما يعني لكل
واحد منهما بانفراده اثر فيه بوجه فليس اى كل واحد منهما بجزء للعلة او ليس لكليهما اثر فالعلة
غير مجموعهما او كان لكل واحد منهما فيه اى في شيء منه اثر فهو مركب لا وحداني والغلط فيه
انما نشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما اى منفردا فيه اثر اى بوجه فلا يكون كل واحد
جزءا اى من العلة وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له اى
بوجه بنفسه اى منفردا عن الآخر فيما يتعلق بذلك الشيء وفي اكثر النسخ لا اثر لها بنفسها
لكن الجزء الكسبي التأنيث من الاضافة الى العلة بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل
واحد فيه اثرا اى بانفراده فليس لكل واحد اثر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
للمجموع اثر لقوله ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع الا ترى انه لا يلزم من كون كل من اجزاء
العشرة غير زوج ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني
وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول لا يلزم
ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي يكون من نوع واحد اى التي يكون غير مختلفة الحقيقة
لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلا باقتضائه فانه اذا حرك الف
من الناس حجرا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها ولكن حركوه في ساعة مقدار
عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يقدر واحد اى منهم على تحريك ذلك الثقل جزءا من تلك الحركة
هو حصته منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تأثيره
عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد

وانه لا يلزم من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين
من الافاضل الى المذهب المرجوح مستدلا عليه بما خطر فيه قائلا في هذه القاعدة انكار مع ادنى
تغيير هو الذي اظهره والمنع عليه فانا لا نجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد
من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا كان له تاثير في شيء من المعلول لا في
كل لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل
لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود
والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان
كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا فالى ويلزم
منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور الحادث
في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث
علتها ولاجل ما تقدم لزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية
بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم
وحادث ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث الحاصل
عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة متعاقبة لها ترتب
العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته
بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس الذي هو الغرض الاصلي من هذه المباحث
هذا حاصل كلامه وهو منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا
يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض
لان الغرض عدم استقلاله بالتاثير وانما ينافيه الاستقلال بالتاثير او يلزمه

لا التاثير في كل العلل لانه ليس نفس الاستقلال لا المذموم لجواز ان يؤثر الشيء في كل العلل
ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق في المثال المذكور تحريك الثقل
هذا اذا كان المراد من التاثير في قوله وان كان له تاثير ~~في قوله وان كان له~~ تاثير مطلق
التاثير على اي شيء قوله تاثير وان كان المراد منه التاثير المستقل على ما يدل عليه قوله في شيء
منه لا في كله لانه خلاف الغرض او المخالف للغرض هو التاثير المستقل في الكل لا مطلق
التاثير فيه فنسلم هذه المقدمة ونقول لا نسلم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة
بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها
كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول
شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل
حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب
وان كان مركبا عاد الكلام ولا تسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى
ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته و
من حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم
وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث
بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع
لما تقرر في محله وهذه الفوائد كلها من نتائج طبع من توج الكتاب بذكره ادام الله ظله
وكثر في الملوك الافاضل فضله واذا ابطل امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما ابتني
عليه الى عدم تجرد النفس لان القدح في الاصل يسري الى الفرع والغرض من ايراده انه لا غرارة
في تحقيقها كان منتجا بهما اي بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركب وبالبرهان عليه حتى

اودعاهما لنفسه قال اني ما سبقت اليهما وهو على ما قيل ومن العجائب انه لا يشتري مع الكساد
بحان فيه ويسرق ربما يقال ان الجسم اذا كان عديم الميل ولكن آ لا يقبل الحركة قسرا فانه ان قبلها
ففرض ان قوة ما حركته زمانا ما بمسافة وليكن في ساعة عشرة اذرع مثلا وحركت ذا ميل
وليكن ب في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون تحركه اي تحريك عديم الميل في زمان اقصر اي
من زمان تحريك ذي الميل وليكن ساعتين والا كانت الحركة مع العائق كهي لا معه فنفرض
بقدر ما نقص من زمان ذي الميل زمان عديمه جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذي الميل المذكور
وليكن ج وميله نصف ميل ب فحركه اي ج تلك القوة في مثل مسافته وهي الاذرع العشرة
فلا شك انه ينقص زمان حركته اي عن زمان حركة ب بقدر نقصان ميله اي النصف لان
نسبة الزمانين كنسبة الميلين فيكون زمان ج بمسافة كزمان عديم الميل فتساوي حركته حركة عديم
الميل لقطع كل منهما عشرة اذرع في ساعة وهو محال لاستحالة ان يكون الحركة مع العائق كهي
لا معه لا يقال لا نم وجود ميلين على النسبة المذكورة لجواز ان يكون للميل حد لا يتجاوزه
سلمنا ولكن الحركة من حيث هي حركة يستدعي قدرا من الزمان ويستدعي من جهة الميل قدرا آخر منه
واذ ذاك فلا يلزم ان يكون نسبة الزمانين كنسبة الميلين سلمنا لكن المحال لازم من
مجموع الامور المفروضة لا من مجرد جسم عديم الميل سلمنا لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما يدل
على وجود عائق عن الحركة الطبيعية فلم قلتم انه الميل فان العائق اعم ولا يلزم من وجود العام
وجود الخاص سلمنا لكن الميل اذا ضعف جدا لم يكن له تاثير البتة فكان وجوده كعدمه
تمام تقريره انه لا يلزم ان يكون تاثير الجزء جزءا من تاثير الكل فان عشرة رجال
اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يرفعه واحد منهم ذراعا بل قد لا يحركه حتى يكون وجوده
منفردا بالنسبة الى رفعه كعدمه لان تاثيره مشروط بالانضمام كذلك الميل القوي اذ لو كان

مؤثرا في الممانعة فلا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل مؤثرا في تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل وعلى هذا
فاذا اقتضى الميل القوي زمانا لا يلزم ان يقتضي الضعيف زمانا نسبته الى زمان القوي كنسبة الضعيف
الى القوي لجواز ان يكون تأثير الضعيف في ممانعة ما بانضمام الكل مشروطا بانضمامه الى ما زاد عليه في القوي
ودون الانضمام يكون في حكم عديم الميل كما يبتنى من المثال والى هذا اشار بقوله وتعاليل ان تقول لم لا
يجوز ان يكون الميل الضعيف الذي هو جزء الميل الاخر ولا نسبة له الى كله معتبرة لا يقدر على
ممانعة ما بانضمامه الى الكل فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك المشغل لانا نجيب
عن الاول ان ميل نصف الجسم نصف ميل كله وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة
ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة [illegible] عليه الا ان يكون ذلك لمانع خارج عن طبيعته الجسمية
كذلك الميل في نقصه وازدياده وعن الثاني بان الحركة من حيث هي حركة وان كانت
مستدعية للزمان الا انه لا يتعين ذلك الزمان الا بمخصص فان الحركة المطلقة تستدعي زمانا
مطلقا والحركة المعينة تستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص للزمان فاذا فرض القسري
فيما عدا الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل وعن الثالث ان كل واحد من تلك الفروض
اذا كان [illegible] فليس المحال الا من فرض عدم الميل وعن الرابع ان التقدير فرض التساوي فيما
عدا الميل فلم يبق التفاوت في الزمان الا بسبب الميل وعن الخامس ان في مقابلة الميل
هذا المثال نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة فحيث لا مدافعة ولا ممانعة فلا ميل
والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجراء الميل مجرى هذا المثال لو كانت
المدافعة والممانعة من تأثيراته لا ان يكون هو هي بعينها ويمكن ان يزال عنه النظر بان حيث
لا مدافعة ولا ممانعة في نفس الامر فلا ميل لا حيث لا مدافعة ولا ممانعة محسوسة فانه قد لا يحس
مع بعده لضعفه كما في تبنة ونحوها واذ لم يحس التمام المحرك به كان وجوده وعدمه بالنسبة

اليه وفيه المطلوب ولما تنقض الحجة تفصيلاً بمنع المقدمة اراد ان ينقضها اجمالاً بانها لو صحت لزم ان لا يكون

للافلاك ميل جسماني غير النفساني لحادث من نفوسها لان الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك

من حيث الجسمية ان لها ميلاً جسمانياً مغايراً للميل النفساني فتأمل والعجب ان هذه الحجة توجب

للافلاك والمحدد ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان

التالي وذلك لقوله والمستدير اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها

اولى به من غيره من باقي الاوضاع واذا تساوت الاوضاع تساوت ميول اجزائها اليها

ولا مدافعة عند الاستواء واذا لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا

يتعين استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين والحاصل انه لو صحت الحجة لكان للافلاك

ميل جسماني ولو كان لها ميل جسماني لما تساوت اوضاعه لما بينا انها اذا كانت متساوية

لا يكون لها ميل جسماني لكن الاوضاع متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشيء المتخصص

كالحرارة المعينة مثلا علتان اي تامتان مستقلتان بالتأثير فانه ان كان لكل واحد

مدخل في وجوده فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة وان لم يكن لاحدهما اي فقط مدخل فالعلة احدهما

والامر العام اي الكلي يجوز ان يكون له علل لا بمعنى ان الحرارة الكلية يوجد في الاعيان عن

علل لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا بمعنى ان الموجود في الاعيان الذي لا بد ان

يكون جزئياً له علل لما عرفت من استحالته بل بمعنى ان واحدا من تلك العلل لا يتعين لوقوع جزئيات

الكلي حتى يتوقف عليه بخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذاك كالحرارة مثلا اي الكلية

فانها قد توجبها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد توجبها الشعاع والحركة وذلك لجواز ان يكون

للاشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع ومنها حكومات في بعض الادراكات يحكم بها العقل ... | والمدركات هم

ينتفع بها فيما بعد من الابحاث العقلية المهمة للمتناهين من الحكماء حكومة ظن بعض الناس | حكومة

اي

وعند ان الشعاع جوهر مفارق ليس بجسم ولا عرض
فيجوز ان ينتقل ١٢

ای ان الشعاع ليس بجسم

١٢١

ای من الحکما وان الشعاع جسم ای لطیف نورانی منفصل عن المضی فیتصل بالمستضی وهو حارة
لازمة وهی سبب تسخینه وذلک باطل اذ لو کان جسما لکان اذا سدت الکوة ای بغتة ای دفعة
لیلا یقال انه یخرج قبل السد لو کان بالتدریج ما کان یغیب ای یعدم ذلک الجسم النورانی بل کان
فیها اما ساکنا او متحرکا لامتناع بطلان جوهر قایم بذاته ببطلان اضافة له عارضة الی الغیر کالجسم المضی
ای انعدام
والا لکان مرورا صبغنا بما بین الشمس وبینه معدوما له وهو بدیهی البطلان فان قیل بقیت
ای فی البیت بعد سد الکوة اجسام صغار مظلمة فزال ضوءها فسلم ای القایل بهذا الجواب ان
جسمیتها غیر ضوئها ویلزم منه کونه کیفیة تحدث من المضی فی القابل المقابل بلا حایل ومنها ان الشعاع
نفسه لیس بجسم وایضا لو کان جسما لکان انعکاسه من الصلب کالجبال اولی مما کان
من الرطب کالمیاه لان انعکاس الجسم الشعاع من المیاه اشد مما من الجبال ولنقص
جرم الشمس اذا فارقها ای الجسم الشعاعی یسیرا یسیرا الی ان یفنی ویضمحل فی الادوار
الغیر المتناهیة لتناهی جرمها وما فصل ای الشعاع الاعلی زوایا قایمة وفی جهة واحدة
لان حرکة الاجسام الهابطة انما یکون الی جهة المرکز علی سمت مستقیم تقوم عمودا علی السطح ای سطح الاجسام الذی هو قاعدتها
الذی یماس کرة الارض علی مسقط ذلک العمود علیها عرف بالتجربة لانه اقرب
الطرق الی المرکز لا علی ما یری علی جهات مختلفة وعلی خطوط غیر قایمة فان جسما واحدا
بطبعه لا یتحرک الی جهات مختلفة مع ان ضوء المصباح یتحرک الیها فیضی ارض البیت
وجدرانه وسقفه ولتراکم اضواء کثیرة حتی صار غلظا واعمق وکلما ازداد اعداد المضی
ازداد عمقه ولیس کذا اذ لو ازداد عمقه لکان امنع لما وراءه عن الرویة لان الضوء
مبصر ولکل جسم یصح ان یبصر فهو مانع من ابصار ما وراءه للزوم کونه کثیفا لامتناع رویة
التلطیف لکن النور کلما کان اقوی کان ما وراءه اظهر للبصر واذا بطل جسمیة الشعاع

خلف
انعکاس الکرة المفروتة فی حایط الی
اشد ما کمین من الماء والوجود بخلافه
لان صح

شرح م

فليس مما ينتقل من الشمس او من محل الى اخر كغيرها من النيرات الى المحل كالمستنيرات بل هو هيئة اى عرض
يحصل فى الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جسم شفاف كالهواء والماء وغيره من الشرائط المفيض
لهذه الهيئة المبصرة اعنى الشعاع وكذا غيره من المدركات الحسية من المسموعة والمذوقة والمشمومة
والملموسة وكذا الصور الخيالية وهو العقل المفارق فان جميعها انما يحصل فى قوانا من واهب الصور
والالات والشروط التى يحصل عندها الادراك هى معدات لافاضة فيض الصور علينا
ولولا القصور البشرى لما احتجنا فى الادراك الى توسط هذه الاشياء بل كان مفيدا
الصور والهيئات يفيدها ايانا بدونها كما هو الحال فى النفوس الفلكية واذا كان عرضا
فلا ينتقل اى من محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما يقابل الشمس ابتداء
لا انتقالا و علتها اى وعلة هذه الهيئة وهى المعدات لما عرفت انها لا افاضة لانه واهب الصور
ولا الفاعلية لانها الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لها لكونها مظاهر لوجود
تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة
لها من العقل المفارق ايضا وبلا زمان اذ لو كان حصول الاشعة من النيرات الكوكبية
وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول
الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال شئ منها اى من النيرات ولا فى زمان واعتبر
حصول الاشعة العقلية بهذا فى كونه ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان وليكن هذا على ذكرك
فانك ستنتفع به فى قسم الانوار ان شاء الله تعالى قانون الغاية المعدة للشعاع هى المضئ
بواسطة جسم شفاف كالهواء على معنى ان حصولها للمضئ علة معدة لحصولها فى المستضئ
بالواسطة المذكورة والضوء والنور والشعاع باى عبارة شئت كمال المحسوس
لكل ما يستضئ به وظن ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود غير سواده

ابطال ان الشعاع عين اللون

بمواد الاسود وزرقة الازرق حصتها من الشعاع الحاصل من النير واختلاف الالوان باختلاف
استعدادات القوابل واحتجوا عليه بان قالوا ان الالوان معدومة في الظلمة لانا لا نراها فيها وعدم المرئية
اما ان يكون لكونها معدومة في نفسها او لان الظلمة ساترة لها وعائقة عن الابصار وليس
اي عدم الرؤية الثاني اي لان فان حرف الجر يحذف من ان وان قياسا الظلمة ساترة
فانها عدمية على ما بين اي من انها عدم الضوء عما من شانه ان يستضيء على ما هو راي المشائين او عدم
الضوء فحسب على ما هو راي الاقدمين والعدميات لا يستر شيئا ولا يحجبه عن الابصار والا
لما كان من قعد في غار مظلم في خارجه جسم مستنير يرى ذلك الجسم فتعين ان يكون معدومة
وهو ليس بشيء لجواز ان يكون عدم رؤية الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئي ان يكون
مضيئا لذاته او لغيره فالضوء شرط لرؤية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف وجوده على وجود
الضوء المتوقف على وجود اللون [illegible] اي الحامل للضوء وهو دور باطل لكونه توقف تقدم
لا توقف معية كما في المتضايفين وليست الالوان الا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع
كالتيه ظهورها لا امر زائد على اللونية فاذا لم يظهر للبصر في الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا لم
اذ لا نسلم لكم م — توجد في الظلمة ووجدت في الشعاع فاللونية نفس الشعاع فلقائل ان يقول لم ان الالوان
عند انتفاء الضوء ليست موجودة لا يلزم ان يكون نفس الشعاع وانما قال اذ لا نسلم لان ذلك موضع
المنع لانا لا نسلم انها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية فان الشعاع شرط ظهور
اللون ولا نعم له لا نفسه وليس تلازم الاشياء كظهور اللون مع الشعاع او توقف الاشياء
بعضها على بعض كالظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقائق والا لزم في كل متلازمين وفي كل شرط
ومشروط ولنا ايضا ان نقول لا نسلم ان حقيقة اللون ما ذكرتم فان ظهوره للبصر ليس نفس
لازم م — حقيقته بل تابع لها فانه ما لم يثبت حقيقته لم يوجد ظهورها وان قيل الظهور بالفعل حقيقة اللون

ضم نمنع ونقول ان الشيء قد يكون ملونا ولا يكون ظاهرا بالفعل اما لعدم حضور ناظر او لاختلال آلة البصر او لعدم
القصد او غيره والحق ان ظهور اللون للمبصر عند عدم المانع ان اخذ داخلا في مفهوم اللون فقولنا له
فما حصول شيء من الالوان في الظلمة الا انا ما نراها فيها مع ان الظلمة ليست بانوار لما عرفت وان لم يؤخذ
كذلك فلم يلزم منه الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى بل الواجب ومما
يدل على ان الشعاع غير اللون ان اللون اما ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور اي للبصر او عن الظهور
على جهة خاصة اي من سواد او بياض ونحوهما من الالوان لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور
للبصر فان الضوء كما للشمس ونحوها من الكواكب وغيرها ليس نفس اللون وهو ظاهر وكذلك
الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة كالشبج وهي خرزات سود يضرب بها المثل
في السواد يخفي لونها والظهور متحقق بالضوء وان اخذ اللون على ذلك النحو والظهور اي للبصر
بل مع تخصص اي بسواد او بياض فاما ان يكون [illegible] الاجرام [illegible] السواد والبياض كمثبتة اللونية
اليهما في ان الظهور لا يزيد في الاعيان على نفس السواد وكما ذكرنا في اللونية اي من انها لا تزيد على
نفس السواد في الاعيان فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما والظهور محمول عقلي
فلا يكون ظهور البياض في الاعيان الا هو فالاتم بياضا ينبغي ان يكون اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا
وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل يدرك مشاهدة ان الثلج اتم بياضا
من العاج وان العاج الذي هو في الشعاع اضوء وانور من الثلج الذي هو في الظل فدل على ان
الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم سوادا اذا وضعناه في الظل والانقص
في الشعاع كان الانقص انور والاشد سوادا انقص نورا فدل ايضا على ان الاسودية
غير الانورية واللون غير النور فان قيل الاتم بياضا وسوادا انما يكون اتم ظهورا لولا المعارض فيهما
معارض وهو المدعى واللازم من الزامكم ما اذا عارضهما شيء كما في المثالين من الظل الذي لا يخلو

يغيب

فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون
غير النور وكذا الاتم سوادا اذا وضعناه في
الظل والانقص في الشعاع كان الانقص انور
والاشد سوادا انقص نورا م

عن ظلمته فلا يلزم ولا يدعى ولهذا اعني والمعارضة الظل للاتم بياضا وسوادا والمتمازت الانورية عن
الابيضية والاسودية واللون عن النور والى هذا اشار بقوله وليس ذلك اي التمايز بين الانورية وبين
الاسودية والابيضية من الظلمة اي من جهة الظلمة وكونها سببا له لاعتبار كونه في الظل وهو الخلو
عنها فلنا ذلك التمايز واقع في الشعاع ايضا فانا لو انتقل السواد الاتم الى الشعاع والانقص
الى الظل يصير الاتم اي سوادا انور مع بقاء اشدية اي في السواد وكذا لو نقل الاتم بياضا الى
الشعاع يصير انور مع بقاء اشدية في البياض ولما بقيت شدة السوادية والبياضية مع
الانورية تمايزت عنهما ودل على ان الابيضية والاسودية غير الانورية واللون غير النور
واما ان يكون الظهور اي ظهور السواد والبياض للبصر في الاعيان اي في الخارج شيئا اخر
غير السواد والبياض فهو المطلوب الذي ما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان تحقيق
اللون اي ظهوره لا وجوده ... الى ما يقابل الشعاع لانه شرط ظهوره كما عرفت وهذا
هو الحق في هذه المسئلة وليست هذه المسئلة وهي ان الشعاع غير اللون من مهمات ما
في المباحث الحكمية ولو كان الحق مهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون ما كان ايضا اذ لا
يبتني عليها مسئلة مهمة حكومة ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم الرياضية سيما اصحاب
المناظر منها ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين ملاقي المبصرات فيحصل عند الملاقات
الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان يكون عرضا او جسما فان كان هذا الشعاع
عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال على الاعراض من محل الى اخر وان كان جسما فان
كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه اي قبض الشعاع الينا على وجه لا يبصر مع التحديق
شيئا من الاشياء لا من المضيئات ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع الينا بارادتنا لاستحالة
ان يكون الارادة له وان الجهات حيوانا ذا شعور وادراك وكان الادراك له لا لنا

حكومة

في الابصار

ابطال ان الشعاع بخروجه حصول الابصار

وليس كذا وان كان يتحرك بالطبع فالتحرك الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة كالعنصريات

ولكان نفوذه في المايعات التي لها لون كالخل والماء ورد والدهن اولى من نفوذه في الزجاجات

لصلابتها لكنه ليس اولى لانا نبصر ما في الزجاجات دون ما في المايعات الملونة لمنع لونها عن رؤية

ما فيها ولهذا فرضها ملونة لتكميل نفي التالي اذ لو كانت صافية غير ملونة لامكن الرؤية ما فيها [illegible]

ولكان نفوذه في الخزف اولى من الزجاج لان مساماته مسام الخزف اكثر اي من مسام الزجاج ولما

شوهد الكواكب القريبة كالقمر مثلا والبعيدة كالثوابت مثلا مع بعد المسافة بينهما كان اي الابصار

يختلف على نسبة المسافة لوصول الجسم الشعاعي الى القريب في زمان اسرع من وصوله الى البعيد ولكان

الجرم اي جسم الشعاع يتحرك ونفذ الى الافلاك فيخرقها مع انه لا حركة ونفذ ولا خرق للافلاك ولينبسط

اي ولكان ينبسط ذلك دفعة واحدة على نصف كرة العالم ما يخرج من العين من الجسم لكون العين

في غاية الصغر انتهى لكنه كاستحالة غيره من [illegible] الاجرام [illegible] قال وهذه كلها محالات

فالرؤية ليست بالشعاع وانما لم يتعرض لابطال كون حركة الشعاع قسرية لظهوره لانه لو كان

على خلاف الطبع او الارادة وحيث لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال بعض اهل العلم يعني المعلم

الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتأخرين ان الرؤية انما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية

لا بان ينتقل الصورة منه اليها لاستحالة الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤية كما انها ليست

بخروج شيء من البصر الى المبصر كذلك ليست بدخول شيء من المبصر في البصر بل بان يحصل الصورة

من واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل ذلك وليس

الابصار بمجرد الانطباع المذكور والا لرأى الشيء الواحد شيئين لانطباعه في جليديتي العينين

بل بتأدي الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما وحينئذ يحصل الرؤية

ذلك انتهى لكن بشرط توسط جرم شفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالماء والهواء

الصافية وذلك لكون النفوذ في المايعات لصفائها اسهل منه في الزجاجات صح

الشعاعي مع صح

والبلور والزجاج وما يجري مجراه ودليل الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام
المضيئة والملونة تتكيف بتلك الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا
نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليها وان نظر
بعد الخضرة الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذاك الا لتكيف الآلة بالضوء واللون
اللذين هما المبصران بالذات ولا بد وان يكون الاثر الحاصل في الجليدية مساويا للمؤثر
في الشكل فهو صورته ثم فرع عليهم اي ورد على اصحاب الانطباع اشكالات كلها مما اورده
اصحاب الشعاع عليهم منها ان الجبل اذا رأيناه مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة التي اي المنطبعة
في الجليدية والصورة التي اي لصورة الجبل فان كان هذا المقدار اي العظم لها اي
الصورة المنطبعة فكيف حصل المقدار الاكبر في حدقة صغيرة وان لم يكن للصورة المنطبعة هذا
المقدار العظيم لم نر الجبل عظيما لان [illegible] سواء الحال [illegible] بحسب عظم الصورة المنطبعة وصغرها اجاب
البعض اي من اصحاب الانطباع عن هذا الايراد وهو استبعاد حصول المقدار في الصغير — الكبير م
بان الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية كما بين في الاجسام ايضا صورة قابلة للقسمة الى — والجبل م
غير النهاية واذا اشتركا في لانهاية القسمة وتساويا فيها فيجوز ان يحصل المقدار الكبير فيها اي
في الحدقة الصغيرة وهذا باطل لان الجبل وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية وكذا العين الا
ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين بما لا يتقارب وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة
اكبر من جزء العين فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير وهذا كما يقوله في ان الجبل [illegible]
لتساويهما في قبول القسمة الى غير نهاية وهو كلام في غاية الركاكة والسقوط وقال بعضهم اي
بعض القائلين بالانطباع لا نم ان الصورة المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم نر
الجبل عظيما وسنده قولهم ان النفس تستدل بالصورة اي المنطبعة وان كانت اصغر من المرئي

على ان ما مقدار صورته ... كم اصل مقداره وهذا باطل فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة
لا بالاستدلال ومن بعضهم جوز ان يكون في مادة واحدة كمادة الجليدية فيما نحن فيه مقدار صغير لمادة واخر
كبير هو مثال للعبر اي شبح المبصر لكون المادة قابلة لهما فالزمهم الخصم بان المقدار الذي للجبل اذا انطبع
في الجليدية لا يجتمع اي لا ينضم بما يفرض اجزاء ذلك لامتداد بعضها مع بعض في محل واحد اي جزء واحد
من الجليدية فانه لو كان كذا لما بقي مشاهدة الترتيب اي بين اجزائه من تقدم وتأخر الطول والعرض والعمق لانضمام
امتداداته واجتماعها في اقل جزء من الجليدية واذ لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك لامتداد فكل ما يفرض
جزء آخر لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجليدية فان استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة
الامتدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقت اجزاء الجليدية باجزائها فلما ... اجزاء ذلك الامتداد خرج عن
بالجبل
حد العين فلا يرى اي الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه ... وهو بعض الجبل ولا يكون اي المقدار
الزائد على الجليدية في محل وهو محال ومن انصف ... الاجزاء ... اتباع الشيخ وهذه قاعدة مهمة
جدا فيما نحن بسبيله على ما سيظهر في قسم الانوار ان شاء الله تعالى قاعدة في حقيقة صور المرايا والمراد
من المرآة كل صقيل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافي والبلور ويظهر
عند مقابلته لشيء الاشباح والمثل الروحانية للشيء المقابل لها الصورة ... وفي اكثر النسخ اعلم
ان الصورة ليست في المرآة والا لما اختلفت رؤيتك الشيء فيها باختلاف مواضع
نظرك اليها اذ الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع
نظرنا اليها وايضا اذا لمست المرآة باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع صادفت من صورة
اصبعك وملتقى اصبعك ومن صورته اي وجهك الواقعة اي المرتسمة في المرآة مسافة لا يفي بها عمق المرآة
فليست الصورة فيها على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر اذ هو
المصقول منها وليس كذا اذ لو كان كذا لما صادفت المسافة المذكورة اصلا وليست

يكون جم

فلا يتصور مشاهدة عظمه والتفاتي الطول
لا ... بعظمه وان زادت الصورة
الامتدادية

قاعدة في صور المرايا

صقيل

في حقيقة صور المرايا

اي في الهواء لانه مشفاف لا يظهر فيه شيء لا يقال هذا الهواء الذي نحن فيه وهو ما تحويه كرة البخار التي تحيط بها
عن جميع جوانب الارض ستة عشر فرسخا على ما حققناه وبرهنا عليه في مؤلفاتنا في علم الهيئة كثيف ولهذا
يقبل النور والظلمة فيحدث الليل والنهار واذا جاز فيه ظهور النور والظلمة فلم لا يجوز ظهور الصورة
فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة انا لو كنا في الهواء المشفاف وهو الخالي عن الهباءات اعني ما فوق كرة
البخار الذي لا يقبل النور والظلمة ولذلك لا يكون هناك ولا في الافلاك نهار ولا ليل لكنا رأينا
الصورة مع امتناع كونها في ذلك الهواء فان قلت لا يلزم من امتناع كونها في ذلك
الهواء امتناع كونها في هذا الهواء للفرق الواضح قلت لا نجوز ان تكون الصورة في الهواء مطلقا
لانه قد يرى في الماء ما هو اعظم منه كالسماء وليست هي في البصر لما سبق من انها اكبر من الحدقة و
ليست هي صورة يكيفها على ان ينعكس الشعاع من المرآة اي الى وجهك والى كل ما يرى في خلاف جهة
المرآة كما ظنه بعضهم وهم القائلون [illegible] الهواء الحامل [illegible] قد ابطلنا الشعاع ولقائل ان يقول سلمنا انك
ابطلت ان الابصار يكون بخروج الشعاع عن البصر ولكن لم لا يجوز ان يحدث في المرآة من مقابلة
البصر كيفية نورانية يستنير بها المرآة ويحدث من تلك الكيفية فيما وضعه من المرآة كوضع البصر
منها كيفية اخرى شعاعية يستنير بها ذلك الشيء كما استنارت المرآة بالكيفية الاولى وهكذا تحدث
من كل كيفية كيفية اضعف مما قبلها الى ان تفنى فلم لا يجوز ان يحدث في المرآة من نور البصر
كيفية نورانية يبصر بها المرآة لان هذا النور يفيد الابصار كما ان نور الشمس يفيد الاستنارة
ويحدث من هذه الكيفية كيفية اخرى نورانية في مقابل المرآة وهو الوجه فيبصره الرائي فان قلت
لو كان كذلك لحدث من كل كيفية اخرى كما في الشمس قلت انما اقتصرت على الاولى لضعف نور البصر
فانها تنتهي الكيفية الاخيرة في الشمس وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر اي غير الانعكاس
والانطباع فانك قد ترى تمثال وجهك اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئته جميع الاعضاء ونحيا

اعضاء الوجه

فيه م

هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك وفي بعض النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هي
نفس صورتك لا اشباهها وشبحها لما رأيت وجهك اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك
وايضا بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه رؤي
اي الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او ببعض كل عضو منه فما رؤي
هيئة الوجه وكلا اي وهيئة كل اعضائه تامة بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام
الصورة دون البعض او كان يرى من كل عضو بعضه والتوالي باطلة فكذا المقدم
ولما امكن ان يرى الرائي اصبعه وصورتها فان الشعاع اي شعاع البصر اذا اتصل
بالاصبع واتحد اي بالشعاع المنعكس اي من المرآة الى الاصبع ايضا سواء كان الاتحاد
بامتزاج او باتصال فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة لكون الملاقي له الذي به الابصار
شعاعا واحدا او لا صورة اي والحال الاجرام [illegible] متحيزة حينئذ وليس كذا
لانرى الاصبع مع صورتها الشبحية دفعة واحدة وان لم يتحد الشعاع المستقيم
المتاصل بالمنعكس فاما ان يتداخلا وهو محال او ينفرد كل منهما بحصة من الابصار فيكون
المرئي لكل واحد من الشعاعين بعض الصورة وبالشعاعين كلها ويلزم منه ان يكون
المرئي الشبح صورة واحدة لا صورتين او ثنتين وايضا ويلزم منه ان لا يراهما
معا وان يكون المرئي دائما واحدا الا على التعيين فان قيل يجوز ان تتراكما قلنا التراكم يوجب
زيادة ظهور الشيء لا التعدد والا لكان اذا نظرنا الى الشيء بعين واحدة ثم فتحنا عليه
الاخرى رأيناه شيئين وليس كذلك وللقائل ان يقول يجوز ان يكون رؤية الاصبع بكيفية
ابصارية متاصلة وشبحها ابصارية متفرعة عليها وايضا لكان من يرى مثال الكوكب
في الماء مع حركة شعاعه اي المنعكس الى الكوكب دفعة فان رؤية الماء وصورة

الكوكب

الكوكب اي ورؤية صورته ونقطه فيقع حركة لا في زمان سيما من الكرة الى فلك الثوابت وهو محال واذا
تبين ان الصورة ليست في المرآت ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات
كنسبة المرآة اي الى الصور الظاهرة لان الجليدية ايضا مرآة للنفس بها يدرك صور
الاشياء واشباحها الحادثة عند مقابلتها للجليدية فحال الصورة التي فرض حصولها او الناس
فيها اي في الجليدية كحال صورة المرآة فكما ان صورة المرآت ليست فيها كذلك
الصور التي يدرك النفس الاشياء بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا
وحينئذ يقع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ان كان له هوية في الخارج فيراه
وان كان شبحا محضا كصور المرايا يحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في
الضمائم مقابلة المرآت التي تظهر فيها صور الاشباح وتقع فيها الصورة وقع من النفس اشراق حضوري فرأت تلك الاشياء
بواسطة مرآة الجليدية والمرآة سواء الحاصل مقابلة عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع
في هذا في عالم الحس واليقظة واما في النوم وفيما بين النوم واليقظة فله حكم آخر غير الذي في عالم
الحس على ما ستطلع عليه في قسم الانوار ان شاء الله تعالى وبعد ان اشار الى ان صور الاشياء
واشباحها ليست في الجليدية اراد ان يذكر مثالا يدل على استبعاد انطباعها فيها فقال ثم ان
البصر اذا احس بالجبال الشامخة على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل
شوامخ جبال بعضها وراء بعض فلا بد من ارتسام صورها عنده هؤلاء وصور المسافات التي بينها
على سمت واحد اي في الجليدية فكيف يفي به الجليدية واقطارها عسر الرؤية اي البصرية و
صور المرايا والتخيل اي صور التخيل ما يأتي من بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل
حكومة في المسموعات فيما نحن بصدده اي بصدد ذكره وبيانه في قسم الانوار حكومة في المسموعات وهي الاصوات
والحروف وحدوثها ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد

من التموج حركة انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع شيء فيه واحداثه

الدوائر فانه امر يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وسبب التموج امساس عنيف هو القرع او تفريق بعد سكون م

عنيف هو القلع وانما اعتبر العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم تجد صوتا و

كذا في القلع اما القرع فانه يحوج الماء والهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع الى جنبيها

بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوج الهواء الى الولوج بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد ولم يزم الى م

منهما جميعا اتقيا والمتباعد منهما للتشكل والتموج الواقعين هناك ولانحصار ان احساسنا بالصوت

فيما جربناه وان جاز ان لا يكون شرطا مطلقا يتوقف على وصول الهواء الحامل الى الصماخ

لانه يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها

على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت [illegible] يسمعه ذلك الانسان دون الحاضرين

ولانا اذا رأينا انسانا من البعيد يضرب بالفاس على الاحجار نرى الضربة قبل سماع الصوت ولولا

ان السماع متوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا ولما بطل

السمع بسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى التموج الهوائي والمائي الى الهواء الراكد في الصماخ

فيموجه وتشكله بشكل نفسه ويقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل

طنين فيدركه السامعة وهي قوة رتبت في العصب المنفرش على سطح باطن الصماخ هي مشعر الاصوات

لا الاصوات من حيث هي اصوات فقط بل من حيث امتيازها بهيآت عارضة لها والا لم يتميز

صوت عن صوت بهذه الى سنه ومنه يظهر ان الصوت لا يخلو عن هيآت ومنها الهيآت المسماة

بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة

والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب

لانها وان كانت هيئة يتميز بها صوت عن آخر مثله ولكن لا تميزا في المسموع لان هذه الامور

بمسموع بل كل منهما م

ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما اما نفس الكميات او كميات مأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما
معقول ههنا لا مسموع على ما قيل نعم الصوت الحاصل في ذلك الوقت مسموع واما الطيب وغير الطيب فلان
هيئة كل منهما تحقيق تناسب اجزاء الصوت تناسبا ملايما للنفس او غير ملايم ولان التناسب معقول
لا مسموع كذلك كون الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والمسموع
هو الصوت الحاصل حينئذ ولان الصوت كيفية ترسم الصوت بانه كيفية يدرك بحاسة السمع بالذات
وهو احتراز عن الهيئات العارضة لها من الحروف والحدة والثقل وغيرها لكونها مدركة بتوسط الصوت
لكن يجب ان نعلم ان الصوت القايم بالهواء الخارج عن الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا مع سماع
الصوت القايم بالهواء الواصل الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا الا حال وصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته
فالتالي باطل والمقدم مثله هذا خلاصة مذهب المشائين وقد يستشكل عليه بانا نسمع صوت من يحول بيننا
وبينه جدار ولا يمكن ان ينفذ الهواء الحامل [illegible] مسامه لانه لا يحمل الكلمة المخصوصة الا متشكل
بشكل مخصوص وذلك الشكل لا يبقى عند مصادفة الهواء لذلك الجدار لكثافته حتى تبقى كيفية تلك الحروف
بعد خروجه من المنافذ بان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء او المجموع
فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة حسب ما يتأدى الى صماخه من
اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع واحد وبان
وصول الهواء المتموج الى الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت من وراء جدار حديد لا مسام له
لكنه يسمع واجيب عن الاول بان القدر الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك التشكل وعن الثاني
بان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجايز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول
مرة فيكون الشرط فيما بعده منتفيا فينتفي المشروط بنفسه وعن الثالث بان التجربة شهدت
على ان الحايل كلما كانت مسافته اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى

اقوى فلو عدمت المسام وجب ان ينعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان الهواء
ان كان تشكل بتقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقا وكيف يكون والهواء
لا يحفظ التشكل وهو سريع الالتيام والتشوش بادنى سبب بل ان كان تشكل بتقاطيعها فانما
ذلك بسبب غايب فما كبعض المجردات من العقول يوجد بتلك التقطيعات ويحفظها زمانا والا لم
تشكل بتلك التقاطيع ولم يمكن تشكلها شرطا فى حدوث حرف وصوت لاستحالة اشتراط وجود
الحادث الواقع بالممتنع الغير الواقع وجاز ان لا يكون تموج السيال ولا توسط شرطا فى حصول
الصوت والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان فى عالم الحس لان القرع والقلع
والتموج كلها اسباب وشروط فى هذا العالم اما فى عالم المثل المعلقة فلا تموج فى اسباب
الصوت المثالى ولا قرع ولا قلع والمستند ان الصوت امر كلى يجوز ان يحصل بعض افراده بعلة و
البعض بعلة اخرى لما عرفت من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل
على هذا الوجه صحيح دون ما ذكره المشاؤون قال تشكل الهواء بتقاطيع الحروف باطل اى لا مطلقا
لصحته على ما ذكره الاشراقيون بل على ما ذكر اى على الوجه الذى ذكره المشاؤون فى الصوت وهو
ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بتقاطيع الحروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى
الصماخ فان الهواء لا يحفظ التشكل اى شكل الصوت وتقطيعات حروفه وذلك لشدة
سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه وهو سريع الالتيام اى لا يحفظ التشكل والحال انه سريع
الالتيام لانه انما يحفظ التشكل ما لا يكون سريع الالتيام بعد التشكل الحاصل فيه بالانفصال ثم
من تشوش الهواء الذى عند اذنه لاضطرابه بريح ونحوها كان ينبغى ان لا يسمع شيئا لتشوش
التموجات واختلافها والتالى باطل لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات
والاعتذار بان الصوت نفسه يخرق الهواء اى الذى فى طريقه وينفذ فيه لشدته اى كاخق اصل

الطبقه

الى الصماخ باطل فانه اذا شوش ما عند الاذن من الهواء كلا لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز
عن الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما على
ما عرفت من مثال من يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو كانا داخلين في الصوت لم يتصور بقاؤه
بعدهما والا لمكن ايضا تعقل الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالي باطل الصوت لا يعرف الحقيقي لانه
بديهي التصور لمن له حاسة السمع وممتنع التصور في حق من لا سمع له ولما انجر البحث الى هذا اراد ان يشير الى
ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط فحكمه ذلك فقال والمحسوسات بسايطها لا يعرف
اصلا فان التعريفات لا بد وان ينتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى
غير النهاية وانه دافع لما هي تسلسل التعريفات وليس شيء اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه وجميع علومنا
منتزعة من المحسوسات هي الفطرية التي لا تعريف لها واما ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات
الجزئية التي هي الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات فلان
الانسان في مبدا امره خال عن العلوم لكن بواسطة احساسه بالجزئيات المذكورة تنبه لامور
مشتركة بينها ولامور يخالف بعضها بعضا وبسبب ذلك يحصل له علوم كلية هي تصورات وتصديقات
الا ترى انه ياخذ المشترك الذاتي بين جملة من الموجودات وتسميه جنسا والمميز الذاتي فصلا والمركب
منهما نوعا والمشترك العرضي عرضا عاما والمميز العرضي خاصة وهكذا ينتزع جميع العلوم النظرية
من المحسوسات الفطرية اي الضرورية المستغنية عن التعريف واما مثل الوجود الذي مثلوا به انه
مستغن عن التعريف فالتخبيط فيه اكثر مما في المحسوسات لما سبق الاشارة اليه وله تتمة
يذكر في الالهيات وان وقع الخلاف في المحسوسات من حيث انها محسوسة وهي سواد او صوت
او الحر وان كان يقع الخلاف في جهات اخرى لكونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة
هل فيها جعلان جعل لاجزائها وجعل لمجموعها او فيها جعل واحد الى غير ذلك مما ياتي في الالهيات

الى بسائطها المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شيء أظهر منها وبها يعرف مركباتها فحقيقة الصوت
لا يعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر فانه باي تعريف عرف لا
يحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له ولا الروائح لمن لا شم له ولا الكيفيات
الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح وليس في محسوسات حاسة من وجوه
ما يعرف بمحسوس حاسة اخرى من حيث خصوصياتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الضوء مثلا
لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى اذ في محسوساتها ما يعرف به خصوص محسوس حاسة البصر
ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع
الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس
ذلك البعض بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير وكما انه في الحس غير مركب فكذلك
في العقل ولهذا قال وحقيقته انه صوت فقط اذ لا تركيب فيه حتى يقال ان حقيقته كذا وكذا واما
الكلام في سببه فذلك شيء آخر من انه تقلع او قرع وان الهواء شرط وانه اي الهواء اذا لم يكن
اي شرطا على سبيل حصول المقاطع فيه يكون شرطا بطريق آخر فذلك بحث آخر سيجيء تحقيقه
في بحث الانوار انشاء الله العزيز فصل الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه
لا الى الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته لانتفاء
اقسام الانقسام عنه والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه اي من الوجه الذي
هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية فانها واحدة من حيث انها لا تنقسم
الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه واحد
من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل في
شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية المركبة من الجنس والفصل بحسب الذهن والفا كان

بسيطا في الخارج وكالفلك والكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار
نوع كل في شخصه وان انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية وكالخط والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال
لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي فانه واحد بالاجتماع وكل من الواحد بالاتصال او الاجتماع
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد بالتمام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد
او طبيعي كالانسان الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص اي في الوحدة فيكون كثيرا وقد
فسر التام والناقص بغيرهما لا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي اي الواحد الذي لا كثرة
فيه بالفعل واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان يشترك اثنان في شيء [illegible] يسمى الاتحاد وبالجنس مجانسة
وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاضافة مشاكلة وفي الوضع مطابقة
وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما يطول
الكتاب بذكره ولا يخفى ان الكثير اذا كان له وحدة من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة
ان يكون واحدا كثيرا من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة او لا شيء منهما فان
كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان على مختلفات
الحقائق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد بالفصل
وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون
كل منهما محمولا على الانسان عارض لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم تكن
عارضة ولا مقومة فكما في الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة
للنسبتين المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهو هو وهو الحكم الظاهر بالتحاد
الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة وهو ان
صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار والى الانقسام الحقيقي اشار بقوله فيحفظ هكذا اي

على الوجه الذي قلت يجب ان يحفظ الواحد حتى يقول الواحد هو الذي لا ينقسم اصلا ولا ينقسم من الجهة التي
هو بها واحد والى المجازي يقول ويترك التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية ويكون
معناه ان لهما صورة في العقل نسبتها اليهما سواء او في بعض النسخ نسبتها اليهما سواء والامر فيه سهل
وكذا غيرها اي غير التجوزات التي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في النوع كقولنا الانسان والفرس واحد
في الجنس الى آخر الامثلة هذا اي المذكور في الفصل الثالث من الحكومات في مسائل بعضها طبيعي وبعضها
الهي وتحقيق بعض القواعد ما اردناه ههنا اي هو الذي اردنا بيانه ههنا اي في آخر المنطق ولذلك قال
وقد انتهى به القسم الاول ولنور الانوار رحمه لا نهاية لها انما قدم البحث عنها لانها مقدمات الى مطالب متعلقة بالقسم
الثاني فقدمها توطئة لما يذكر ثمة ولما فرغ من تقديم ما يجب تقديمه على القسم الثاني قال القسم الثاني في الانوار
الالهية اي جميعها على سبيل التفصيل الجامع المعروف من الاستغراق اذ فيه يبحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت
ذاتية وهي الانوار الالهية القائمة بذواتها ويسمى بالانوار المجردة والمحضة كالعقول والنفوس
او عرضية وهي ما لا يقوم بذاتها بل تفتقر الى المحل لتقومه سواء كان محلها الانوار المجردة او الاجسام النيرة
ويسمى بالهيئة وبالنور العارض ونور الانوار اي الواجب لذاته ومبادي الوجود من لدن المبدا الاول
الى الهيولى التي هو الجسم المطلق عنده وترتيبها اي ترتيب المبادي وفيه خمس مقالات المقالة الاولى
في النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر منه اولا وفيه فصول وضوابط فصل في بيان ان النور
الذي عليه مبنى الكلام في هذا القسم وبهي التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عنه ان كان
في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ونعني به الجلي في نفسه المظهر لغيره ولا شيء اجلى في الوجود
اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف فالنور هو الظهور وزيادته والظهور اما ذوات جوهرية
قائمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيئات نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا
الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون المعدومات من جهة ظهورها

القسم الثاني في الانوار الالهية

عن العدم الى الوجود كانه خرج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود كالنور بهذا الاعتبار

فصل في تعريف الغني

فصل في تعريف الغني وانما قدم تعريفه لاحتياجه اليه في تقسيم النور الى الفقير والغني الغني هو ما لا يتوقف
ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له اعلم ان صفات الشيء تنقسم
الى ما يكون له من ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهو الهيئات
المتمكنة من ذات الشيء كالشكل والى ما يعرض له نسبة الى الغير واخص الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات
للشيء في نفسه ومبادي اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثاني الاضافات المحضة
كالمبدائية والخالقية فالغني المطلق هو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون من وجه دون وجه هو
ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية
له في نفسه هي مبادي اضافات له الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير
وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم
يبق زيد موجودا او بطلت اضافة المبدائية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك بتغير الانسان من انتقاله
على يمينك الى شمالك واما الثاني فالسر فيه ان علمه حضوري اشراقي لا بصورة في ذاته ليلزم
التغير والفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيء من الثلثة وحاصل الغني راجع الى وجوب الوجود
الذاتي وحاصل الفقر الى امكان الوجود فصل في ان الشيء اما نور او ظلمة وكل منهما اما

فصل في تقسيم الشيء الى النور والظلمة

جوهر او عرض وان النور العارض للجسم علته امر خارج عنه وعن هيئاته المظلمة الشيء ينقسم الى
نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور والضوء المراد بهما
واحد ههنا اذ لست اعني به اي بالنور ما يقصد مجازا كالذي اي كالنور الذي يعني به الواضح
عند العقل وان كان يرجع حاصله اي حاصل الواضح عند العقل في الاخير الى هذا النور
لان النور هو الظهور والواضح عند العقل لما كان ظاهرا عنده فيكون نورا والنور ينقسم

اى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض واى نور ليس هو لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سبقت
الاشارة اليهما فى اول المقالة وما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم الى مستغن عن المحل وهو الجوهر
الغاسق وهو الجوهر الجسمانى المظلم فى ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليست
من ذاته والا لتساوت الاجسام فيها بل من غيره والى هيئة نورية حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة
لغيره اى والى غير مستغن عن المحل وهو ما يكون هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية وهى المقولات
التسع العرضية ما خلا المتنور العارض ولما كان البرزخ هو الحايل بين الشيئين وكانت
الاجسام الكثيفة حايلة سمى الجسم برزخا والبرزخ هو الجسم ويرسم اى الجسم بانه هو الجوهر الذى يقصد
بالاشارة اى الحسية بانه هنا او هناك وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقى مظلما
كالاجسام المستنيرة بضياء الشمس والكواكب بعد غروبها او حيلولة حايل بينهما وليست
الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب على ما هو رأى الاقدمين من الحكماء وليس هذا
اى الظلمة من الاعدام التى يشترط فيها الامكان على ما هو رأى المشائين من ان الظلمة عبارة
عن عدم النور فيما من شأنه ان يستنير ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلما لامتناع النور عليه
لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسماء تختص
كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء السلوب كذلك و
ان تمسك بالعرف كذبه ان من كان سليم البصر وفتح العين فى الليلة الظلماء ولم ير شيئا يسمى عنده
مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان الهواء مظلم وان
الظلمة ليست مما يشترط فيها الامكان ولهذا اى فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور
فيه اى فلكا غير مكوكب كان مظلما ولازمه نقص الظلمة مع عدم امكان النور فيه لكون
الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان كل غير منور بنفسه ومنور لغيره فى نفسه مظلم كما هو رأى الاقدمين

من الثبات البعين والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج في كونه مظلماً الى شيء آخر اي مما هو غير عدم النور من المكان
او نحوه فهذه البرازخ اي الاجسام التي اذا زال عنها النور بقيت مظلمة جواهر غاسقة اي مظلمة في ذواتها
وكذا التي لا يزول عنها الضوء جواهر غاسقة واليه اشار بقوله بل التي من البرازخ ما لا يزول عنه النور
كالشمس وغيرها اي من الكواكب ما عدا القمر وشاركت هذه اي البرازخ التي لا يزول عنها النور
في البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقتها بالضوء الدائم فما فارقت به هذه البرازخ وهي التي
لا يزول عنها الضوء تلك وهي التي لا يزول عنها الضوء من النور زائد على البرزخية لان ما به
الاشتراك مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك نفس الجسمية فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية
في ابعاضها يكون نوراً عارضاً لافتقاره الى حامل تقوم به وحامله جوهر غاسق اي مظلم من حيث
الجسمية وان كان مستنيراً من حيث الهيئة النورية العارضة له فكل برزخ لازمه النور
او فارقه هو جوهر غاسق والنور العارض المحسوس الذي ليس بغني في نفسه والا لما افتقر الى الغاسق
فلما قام به فهو فاقر ممكن لان كل مفتقر الى الغير ممكن ووجوده اي وجود النور العارض ليس
من الجوهر الغاسق والا لازمه واطرد معه ضرورة تلازم المعلول للعلة التامة وليس كذا
لزوال النور عن بعض الاجسام كيف اي كيف يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشيء

اي والحال ان الشيء م

لا يوجب اشرف من ذاته لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور
اشرف من الجوهر الغاسق فالمعطي لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير هيئاتها المظلمة وان امتنع
ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيام هيئاتها بذواتها علة للانوار العارضة فالاولى ان لا يكون
هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية المفتقرة الى القيام بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله
وهيئاتها اي غير هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية وستعلم ان اكثر الهيئات الظلمانية
وهي الجسمانية لا محالة معلولة للنور واذا كان عارضاً فكيف يجوز ان يكون تلك الهيئات علة

للنور ايضا وهي خفية اي وبوجه آخر هو ان الهيئات الجسمانية خفية في ذواتها كيف يوجب الميل خفي
منها اي من الانوار العارضة او شكلها اي او ما ليس شكلها في الخفاء من الانوار مع ان العلة افضل
من المعلول فينبغي ان يكون معطي الانوار اي العارضة للبرزخ اي للاجسام غير برزخ اي غير جسم ولا جوهر
غاسق والا دخل اي ذلك البرزخ او الجوهر الغاسق في هذا الحكم الذي هو على الجميع اي على جميع
الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية للازمتها ولكان الشيء علة لما هو
اشرف منه ومهما بطلت فهو اي المعطي للبرزخ انوارها امر خارج عن البرزخ اي الاجسام
والغواسق اي هيآتها المظلمة والجواهر العقلية على ما سيجي بيانه انشاء الله العزيز فصل في بيان
افتقار الجسم وهيآته النورية والظلمانية في الوجود الى النور المجرد والغواسق البرزخية اي الاجسام لها امور
ظلمانية هي هيآت وعوارض كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم والروائح ونحوها
من العوارض وخصوصيات المقدار وان لم يكن المقدار زايدا على البرزخ اي الجسم على ما عرفت لما
ان له اي للمقدار تخصيصا ما وتقطعا واحدا ينفرد وفي اكثر النسخ ينفرز به مقدار فهذه الاشياء
التي تختلف بها البرازخ من الاشكال وخصوصيات المقادير وتقاطعها ليست للبرزخ بذاته
والا تشارك فيها البرازخ ولا حدود والمقادير لها بذاتها والا استوى الكل اي كل البرازخ
فيها اي في الحدود ولكانت الاجسام متساوية المقادير وهو باطل فلها اي للبرزخ ذلك
اي ما تختص به وتنفرد عن برزخ آخر من غيره لان تلك الامور الظلمانية ممكنة محتاجة
الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيآت الظلمانية غنية اي عن المؤثر لتوقف
وجودها على البرزخ الذي هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة بما عرفت
في تحقق وجودها الى المخصصات من الهيآت الظلمانية وغيرها اي من المخصص الخارجي لكنها
مفتقرة اليها فان البرزخ لو تجردت عن المقادير والهيآت اي الظلمانية

١٣٢

لم يكن تكثرها لعدم المميز من الهيآت الفارقة اي بين برزخ وبرزخ واذا لم تستغن الاجسام عن الهيآت
ولا الهيآت عن الاجسام ولا يمكن تخصص ذات كل واحد اي من الاجسام وهيآتها بالآخر
للزوم الدور الممتنع وجوده وليس لجائز ان يقال ان الهيآت المميزة لوازم للماهية البرزخية
يقتضيها هي اذ لو كان كذا لما اختلفت اي الهيآت في البرازخ وقد اختلفت فليست
الماهية البرزخية مقتضية للهيآت المميزة والحدس يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها
من بعض اولا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة اي لعلية بعض ومعلولية الآخر من العكس وستعلم
من طريق اخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ والبرزخ وهيآته الظلمانية والنورانية لما لم
يكن وجود شيء منها اي من كل منهما على سبيل الدور لامتناع توقف شيء على ما يتوقف عليه فيوجد موجده
فيتقدم على موجده وعلى نفسه وهو محال واذا لم يكن غنية لذاتها لافتقار كل من البرزخ والهيئة
لم يكن غنية لذاتها
الى الآخر فكلها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة نورانية وظلمانية فيكون اي ذلك الغير المفتقر
اليه نورا مجردا لانحصار غير الجوهر الغاسق والهيئتين اي النور المجرد عن المواد بالذات ولا يمنع
النورانية والظلمانية
الانحصار بالهيولى والصورة الجسمية والنوعية اذ لا وجود للتي من الثلثة عنده والجوهر الغاسق
وهو ما لا نور فيه جوهريته عقلية اي امر عقلي اذ ليس لها وجود في الخارج لما عرفت من ان الجوهرية
عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل وغاسقيته عدمية اي مفهوم عدمي اذ
معناها انه لا نور فيه فلا يوجد اي الجوهر الغاسق في الاعيان من حيث هو كذا اي من حيث
هو جوهر وغاسق لان الاول اعتبار عقلي والثاني عدمي بل هو اي الجوهر الغاسق انما يوجد
في الاعيان مع الخصوصيات من شكل ومقدار معينين ووضع واين كذلك الى غير ذلك
فما لظ في ان النور المجرد لا يكون مشارا اليه بالحس واذا ما يستلزم ذلك ولما علمت ان كل
نور مشار اليه اي اشارة حسية والكائن بالعرض اذ المشار اليه كذلك بالذات هو الجسم فهو

فان النور المجرد والا لكان شيئا الى الحس

نور عارض كنور الشمس والكواكب والنيران وما اشبه ذلك فان كان نورا محضا اي غير عارض فلا يشار اليه
اي اشارة حسية بطريق عكس النقيض بل عقلية بصريح العرفان ولا يحل جسما ولا يكون له جهة اصلا والا
لكان مشارا اليه كذلك بل نورا عارضا والتقدير خلافه ضابط في بيان ان كل ما هو نور لنفسه
فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس
نورا لنفسه وقال النور العارض سواء قام بالمجردات او الاجسام ليس نورا لنفسه لان المعني
به ان يكون قائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده لغيره
فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نورا لنفسه وهو قائم بغيره
لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الضابط على هذا التفسير [illegible] صحة
جميع ما ذكره فيه ولولاه لما كان كذلك فالنور المحض المجرد نور لنفسه لقيامه بذاته وادراكه لها وكل
نور لنفسه نور محض مجرد واما لما كان نورا لنفسه بالغير كما مر فصل اجمالي في ان من مدرك ذاته
كالنفس الناطقة مثلا نور مجرد وهو يستلزم تجرد نفوس جميع الحيوانات لانهن ايضا لا تغفلن عن ذواتهن
كالانسان وبيانه ان نقول كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق اي غير جوهر
جسماني مظلم لظهور ذاته عنده وعدم ظهور الجواهر الغاسقة عند ذواتها وليس اي الذي لا يغفل
عن ذاته بهيئة ظلمانية في الغير كالجسم مثلا اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها لما تبين
في الضابط الثاني فضلا عن الظلمانية فهو اي الذي لا يغفل عن ذاته نور مجرد لا يشار اليه
اي اشارة حسية لان ما لا يكون جوهرا غاسقا ولا هيئة نورية ولا ظلمانية كان نورا
مجردا اي باينا اي غير مشار اليه بالحس ولا ذي جهة ومكان والا لكان احدها وليس بواحد منها
فصل تفصيلي لما ذكرناه ايضا لكنه قدم عليه مقدمة وهي في بيان ان المجرد كالنفس
مثلا لا يدرك ذاتها بمثال لذاتها في ذاتها كما [illegible] الفصل

فصل تفصيلي

بالدعوى فقال ويلزم ان الشيء القايم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته
ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله فان علمه اي بذاته ان كان بمثال اي لذاته في ذاته ومثال
الانانية على ما في النسخ المشهورة ومثال الانانية على ما في نسخة مكتوبة بنسخة مقروءة على المصنف رضي الله عنه
مقابل لها ايضا وهذه النسخة اصح ولهذا غير في تلك النسخة الانانية حيث كانت الى الانانية ليس هي
اي الانانية فان مثال الشيء ليس هو الشيء بعينه طابق او لم يطابق فهو اي مثال الانانية بالنسبة اليها اي
الى الانانية هو لا انه غيرها مع ان المدرك يشير الى كل ما يغايره بهو والى نفسه بانا فلو اراد ان يشير الى
مثال انانيته اشار اليه بهو فحينئذ اما ان مثال الانانية بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال
فحينئذ الذي هو غير الانانية والا لكان المدرك انا لا هو فيلزم ان يكون الادراك للانانية والانانية
بعينه او ادراكا هو هو اي ادراك شيء هو هو اي هو غيرها لا ادراك شيء هو هي اي هو نفسها وان
يكون ادراك ذاتها اي ذات الانانية بعينها ادراك غيرها وهو شيء غيرها وهو محال لان كل
مدرك لذاته فهو مدرك لعين ما يعبر عنه بانا وهو ما يشير اليها بقوله انا لا الامر المطابق من صورته ومثال ما يشير اليه
بقوله هو بخلاف الخارجيات اي بخلاف ادراك النفس للامور التي خارجة عنها فانه وان كان بمثال
لا يلزم ما ذكره من المحال فان المثال وما له ذلك اي المثال وهو الامر الخارجي الذي هذا المثال له
كلاهما هو لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو لا ان احدهما هو ودون الآخر ليلزم ما ذكره والثاني قوله
وايضا ان كان اي علمه بمثال ان لم يعلم انه مثال نفسه فلم يعلم نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشيء
اذا علم ان ما ادركه مثاله والمقدر خلافه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال للزوم
تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين لانهما
على ان علمه ليس بمثال وهو دلالة حالية على انه ليس بامر زائد على نفسه سواء كان مثالا او غيره وهو قوله
وكيف ما كان اي الشيء القايم بذاته المدرك لها اي سواء كان عقلا او نفسا لا يتصور

لا انه انانية هو

ان يعلم الشيء اي الشيء المذكور نفسه بامر زايد على نفسه سواء كان ذلك الزايد صورة به مثلا للذات او لم
يكن واستدل عليه بقوله فانه يكون صفة له اي فان ذلك الامر الزايد على نفس الشيء يكون صفة لذاته اذا
حكم اي المدرك لذاته ان كل صفة زايدة على ذاته كانت علما او غيره كالقدرة والارادة و سواء ح
وغيرهما من الصفات فهي لذاته فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها اي ودون كل الصفات
لان العلم بصفة الذات فرع على علم الذات لاستحالة ان يجهل الذات ويعلم ان الامر الفلاني صفتها
وعلى هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزايدة عليها المفروض علم الذات بها هذا تقرير هذه الوجوه
ولا يخفى كونها اقناعية وانت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها والحق ليس يمكن ان يكون الادراك
بصورة منها او زايدة فلا تحتاج في ادراكك لذاتك اي غير ذاتك الظاهرة لنفسها او الكاينة بنفسها
فيجب ان يكون ادراكها اي ادراك الذات في بعض النسخ ادراكك لها لنفسها كما هي اي النفس ذاتها
من غير زايد عليها وان لا تغيب اي ذاتك قطعا عن ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع ادراك وعن ذاتك صح
الكل بدون جزئه وما تغيب ذاتك عنه كالاعضاء من القلب و الكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة
تنبيها على ان النفس مغايرة لها وانما خص القلب والدماغ والكبد بالذكر لانها هي الاعضاء الرئيسة بحسب
بقاء الشخص كما دلت عليه المباحث الطبيعية فهي مظنة ان يتوهم فيها انها هي النفس ولو كانت النفس
شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانما قدم القلب
لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغي ان يقدم الدماغ على الكبد كما في ساير كتبه لكون الحس والحركة الارادية
افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا يوجب الترتيب وجميع البرازخ و
الهيات الظاهرية والتورية ليست من المدرك منك والا ما غبت عنه ادراكك لذاتك لاستحالة
اي كما ذكر ادراك
ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك منك بعضو ولا امر برزخي والا ما غبت عنه حيث كان
لك شعور بذاتك مستمر لا يزول وحيث غبت عن البدن والاعضاء كما توهم انه نفس وجزء او مستقر

شعورك بها لكونها غير غيبية وزوالها فليس شيء منها ذاتك ولا جزء ذاتك والا لكان شعورا به وغير
مشعور به وهو محال والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها اي ماهية الذات او يوضع عبارة عن سلب
الموضوع او المحل كما يقال الجوهرية هي كون الموجود لا في موضوع او لا في محل ليست بامر مستقل يكون هو تمام
ماهيتها اي الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في
الاعيان واما على الثاني والثالث فلان الوجود امر اعتباري ولا في الموضوع او المحل سلبي ويمتنع
ان يكون الامر الاعتباري والسلبي شيئا مستقلا يكون هو الذات المدركة وان اخذت الجوهرية
معنى مجهولا كما هو راي بعض المشائين وادركت ذاتك لا بامر زائد ادراكا مستمرا فليست الجوهرية التي اخذتها
كذلك لكونها مجهولة كل ذاتك ولا جزء ذاتك لكونها معلومة فاذا تفحصت فلا تجد ما انت به انت
الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك وفيه اي وفي هذا المعنى يشاركك كل من ادرك ذاته وانانيته
التفتيش ح — وهو انه لا تجد بعده ما به هو هو الا شيئا مدركا لذاته الذي هو انانيته ولما بين ان ادراك
الذات نفسها بنفسها لا بامر زائد عليها وانك لا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته و
هو انانيتك واراد ان يبين ان ادراك الانانية الذي هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة
الانانية التي هي النفس لا امر زائد عليها وان [illegible] الادراك عليها في مواضع استنتج مما تقدم
اي ح — وقال فالمدركية اي ادراك الانانية اذن ليست بصفة ولا امر زائد على ذات
المدرك كيف ما كان اي المدرك ولما استشعر ان قائلا لا يلزم من كون المدركية غير زائدة على
عقلا كان او نقلا
الانانية ان تكون نفسها لجواز ان تكون جزءا قال وليست اي المدركية جزء الانانية فيبقى
الجزء الاخر مجهولا حينئذ اذ كان اي الجزء الاخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا
ولا يكون من ذاتك التي شعرت بها لم يزد عليها ولما استشعر ان قائلا لا يلزم من كون المدركية نفس
الانانية ان يكون ما انت به انت [illegible] انانيتك لا اذ [illegible] ان الشيئية غير زائدة على المدركية

قال فتبين من هذا الطريق ان الشيئية ليست بزايدة ايضا على الشعور اي المدرك لذاته اذ لو زادت
عليه لكانت ورآء الشاعرية فيكون مجهولة ولا يكون من ذاتك التي شعوره ما لم يزد عليها فهو اي الشاعر
الذي هو المدرك لذاته الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوصية معه حتى يكون الظهور حالا بل هو نفس الظاهر
لا غير فهو نور لنفسه فيكون نورا محضا لما تقدم في الضابط اتفاقي ان كل نور لنفسه فهو نور محض
ولان الظهور حقيقة النور والاظهار صفته قال ومدركيتك للاشياء الاخرى التي هي اظهارها لك
تابع لذاتك لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وكذا استعدادا والمدركية خارج من
حقيقتها ولهذا قال فاستعداد والمدركية عرضي لذاتك ومهما فرضت ذاتك انية اي
حقيقة موجودة يدرك ذاتها فيتقدم ذاتها في اكثر النسخ يدرك نفسها فيتقدم نفسها على
الادراك فيكون اي ذاتك لا انية مجهولة لان كل ما يتقدم ذاته على الادراك مجهول وهو محال
لاستحالة كون الذات المدركة لذاتها هي نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اي المدرك لذاته
الا ما قلنا من انه نفس الادراك والظهور الروحاني لا شيء آخر يتبعه الادراك والانوار ذات
يكون للنور اي لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا وان كان سياق الكلام يدل
على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا شرع في الانوار العارضة وانما تميز المجرد عن العارض بعد
اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اي قائم بذاته والعارض نور لغيره اي قائم بغيره
ضابط فلكين النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره اي من الموجودات الجسمانية
والروحانية بذاته وهو اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زايدا على حقيقته ولهذا لا يمكن ان
يكتسب بحد ورسم ولا ان يعلم بحجة وبرهان لا شيء انه ان يدرك اظهر مما هو اقل ظهورا منه لوجوب
كون المعرف اجلى من المعرف ولا يمكن ان يدرك بما هو اشد ظهورا منه اعني انه يدرك
باشراق نور العقل عليه ان كان قابلا بنفسه خافيا عليها كنفوسنا فيكون هذا الاشراق

بالنسبة

بالنسبة الى النفوس كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا فكما ان ابصارنا لا تبصر الا باشراق نور الشمس
فكذا نفوسنا لا يدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا باشراق نور العقل عليها هذا كله سوى
ضابط النور في الانوار القائمة بذواتها واما الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهي وان كانت خفية لغيرها
انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها فليس ظهورها ايضا زائدا عليها بحيث يكون في نفسها خفية بل هي
نفس الظهور المفتقر الى المحل واليه اشار بقوله والانوار العارضة ايضا ليس ظهورها لامر زائد عليها
فيكون في نفسها خفية بل ظهورها انما هو بحقيقة نفسها وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور
فيكون اي النور في حد نفسه ليس بنور فيظهره شيء آخر اي من الانوار وهو محال بل هو ظاهر وظهوره
نوريته وليس كما يتوهم فيقال نور الشمس يظهره ابصارنا بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس
كلهم وجميع ذوات الحس اي الباصر من الحيوان لم يبطل نوريته ولما كان المذكور في هذا الفصل
من المباحث الحكمية المهمة اذ به يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه مع ان معرفتها ام الحكمة
واصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة دقائق الحكمة وحقائق الملة والدين كما جاء في الوحي
القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي عليه السلام من عرف نفسه
فقد عرف ربه اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطون من عرف ذاته تأله وفي
كلام ارسطو معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة الى غير ذلك مما يطول الكتاب
بذكره كرره بعبارة اخرى تأكيدا للتفهيم وقال عبارة اخرى ليس لك ان تقول اني
ثم يزيد الظهور فيكون ذلك الشيء خفيا في نفسه بل هو نفس الظهور والنورية وقد علمت
ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشيء حقيقة او مهية
اي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وعدم الغيبة على ما فسروا
الادراك به من ان عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة امر سلبي لا يكون مهيتك

لاتحاد ان یکون الامر الاعتباری او العدمی عین النفس علم تتق الا مع الظهور والنوریة وکل من
ادرک ذاته فهو نور محض وکل نور محض ظاهر لذاته ومدرک لذاته فالمدرک والادراک ههنا واحد والمدرک هو
یکون العقل والعاقل والمعقول واحدا هذا ای المذکور فی هذا الفصل احدی الطرق ای فی اثبات
هذا المطلوب وفی بعض النسخ احدی الطرق وفی نسخة هذا آخر الطریق والاول اولی لانه ذکر
طرقا اخری فی اثبات هذا المطلوب حکومة فی ان ادراک الشیء نفسه هو ظهوره لذاته او کونه
نورا لذاته لا لتجرده عن المادة کما هو مذهب المشائین والغرض من فصل هذه الحکومة ان
من یدرک ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال ونزید ای علی ما قلنا فی ان من یدرک ذاته فهو نور
لنفسه فنقول لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ وفی بعض النسخ عن البرزخ والمحل او لم یلزم الا ان
یکون طعما لنفسه لا غیر والنور اذا فرض تجرده یکون نورا لنفسه فیلزم ان یکون ظاهرا لنفسه
وهو الادراک ولا یلزم ان یکون الطعم عند التجرد ظاهرا لنفسه ای مدرکا لها علی ما لزم من مذهب
المشائین اذ لیس نورا لنفسه لیلزمه الظهور بل طعما لنفسه فحسب ولو کفی فی کون الشیء شاعرا
بنفسه تجرده عن الهیولی والبرازخ لکانت الهیولی التی اثبتوها شاعرة بنفسها اذ لیست
هی هیئة لغیرها لیکون صفة بل متهیأ بها لما فیکون ذاتا وهی مجردة عن هیولی اخری اذ لا
هیولی للهیولی ولا تغیب عن نفسها ان عنی بالغیبة التی تفسیرهم الادراک بانه عدم الغیبة عن
الذات المجردة عن المادة بعدها ای بعد الهیولی عن الذات عن نفسها لامتناع بعد الشیء
عن نفسه وعلی هذا یکون الهیولی شاعرة بنفسها لکونها ذاتا مجردة عن المادة غیر غائبة
عن نفسها وان عنی بعدم الغیبة ای فی التفسیر المذکور الشعور ای بالذات علم یصح اذ لو کان ان هو
کذلک فلم یرجع الشعور فی المفارقات الی عدم الغیبة علی قول المشائین من ان ادراک المفارق
ذاته هو عدم غیبته عنها بل عدم الغیبة کنایة وتجوز عن الشعور علی هذا التقدیر وهو تفسیر عدم

الزم

الغيبة بالشعور لكن الشبهة فيهم يرجع اليه عندهم والى خفى الثانى اشار بقوله وكان عند المشائين
كون الشئ مجردا عن المادة غير غايب عن ذاته هو ادراكه والحاصل ان ان عنى بعدم الغيبة الشعور
صار التعريف دوريا بالتعريف ادراك المفارق الذى هو شعور بعدم الغيبة وبعدم الغيبة بالشعور
هو والصحيح ان المادة ونفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيات فذهب ان الهيات منعتها المادة
اى عن ادراكها نفسها لكونها غير مجردة فالمادة ما الذى منعها الحليتها او ادراكها نفسها مع تجردها وعدم
غيبتها اى بعدها عن ذاتها على ما تقدم اوجها الذى منعها واعترفوا انى والحال انهم اعترفوا وهذا اولى الكنه
دليلا آخر غير ما مر بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيات التى سموها صورا والصور اذا حصلت
فيها او ركنها ليست الهيولى فى نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن التعاوير وجميع
الهيات كما زعموا ولا شئ فى حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهرتها هى سلب الموضوع
عنها كما اعترفوا به من ان الجوهر موجود لا فى موضوع مع ان الموجود امر اعتبارى والثانى سلبى خارج
عن ماهية الهيولى وكذا ساير الصور والاعراض فلم يبق الا شيئا ما مطلقا مجردا عن المادة فلم ما ادركت
ذاتها لهذا التجرد عن العوارض والاجزاء ولم ما ادركت الصور التى فيها على ما مر بناء حال الجوهرية والشيئية
وان اشبالهما اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى اللازم
على زعمهم شيئا ما او جوهرا ما امرا عقليا واذا كان فيستحيل وجودها فى الخارج فضلا عن حلول الصور
فيها والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود الفصل ثم قال هو لا اى
المشاؤون ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود وان وجوده عندهم نفس حقيقته واذا بحث عن الهيولى
على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود واذ التخصص انما هو بالهيات الجوهرية كما ستعرف وليس
ثمة اى فى الوجود هو نفس الماهية مطلقا بل مثبت وفى بعض النسخ بل اذا ثبت خصوصها فيقال
انه هيته او موجود والهيولى لا يبقى شيئى على مذهبهم الا ماهية ما او موجودا ما فافتقارها الى الصور

ان كان النفس كونها موجودا فكان واجب الوجود وكذا الكرة موجودا فالعقل ان يكون كذا او فيكان
واجب الوجود يتعقل ذاته والاشياء. مثل هذه البساطة اي المذكورة في الهيولى وهي انها موجود فكان
يجب ايضا في الهيولى ان يعرف ذاتها والاشياء لانها موجود محض وبطلان هذه
الاقاويل ظاهر فثبت ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس وهو ان كل ما نور لنفسه يدرك
ذاته واذا فرض النور العارض مجردا اي عن المواد وهي محاله الذي عرض له كان ظاهرا في نفسه لنفسه
مثل النور المحض فما حقيقته انه الظاهر في نفسه لنفسه وهو النور المحض حقيقة حقيقة النور المفروض مجردا
فان الهو هو يحكم ان التباين عارض الذي فرض مجردا لما كان في الحقيقة كالمحض فيكون المحض
في الحقيقة كالمفروض مجردا لانعكاس الهو هوية على ما لا يخفى فيحصل النور [illegible] نور في نفسه
لنفسه وهو النور المحض لاشراقه في نفس الامر وظهوره لنفسه اي ادراكها [illegible]
نور في نفسه وهو لغيره وهو العارض والنور العارض عرفت انه نور لغيره وهو محله فلا يكون
نور النفس اي ظاهرا لها مدركا اياها وان كان نورا في نفسه لاشراقه في نفس الامر لان وجوده
لغيره فلا يكون مدركا لنفسه والجوهر الغاسق اي الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نورية فيه من حيث
الجسمية فلا يكون نورا في نفسه اي مشرقا في نفس الامر ولا لنفسه على ما عرفته من ان ما لا يكون
نورا في نفسه لا يكون نورا لنفسه لان ثبوت الشيء لشيء فرع على تحققه في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك
ذاته ولا غيره اصلا والحيوة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اي مدركا لها والحي هو الدراك الفعال
والادراك عرفته وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته والفعل ايضا فللنور ظاهر وهو الاشراق
وهو فياض الذات وفي بعض النسخ فانه فياض الذات وهذا واضح فالنور المحض وهو القائم بذاته
مجردا عن المحل حي وكل حي فهو نور محض والغاسق اي الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان نورا لذاته اي
ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا وفرض كذلك هف وان اشتغل البرزخ اي الجسم او غاسق ما اي

ان النور الجوهري والعرضي حقيقة واحدة في النورية

وجوده م

نورية لا يكون ظاهرة لذاتها لكونها نور الغير لا لذاتها وان كانت ظاهرة م

مظلم من حيث هو كذا اي من حيث هو جسم او مظلم الحيوة والعلم لكان يجب على مشاركته في الجسمية
او الظلمة ذلك اي الحيوة والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا لخلو البرزخ
والغواسق عن الحيوة والعلم وان فرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئة زايدة اي على ذاته حالة
فيها [illegible] الغاسق من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركته
اقتضاؤها وليس كذا ولان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية لا يكون ظاهرة في ذاتها ولا لذاتها
وان كانت نورية لا يكون ظاهرة لذاتها لكونها نور الغير لا لذاتها وان كانت ظاهرة في
ذاتها لا شتراطها فكيف ما كانت لا يكون حية عالمة واذ ذاك فيستحيل صيرورة الجسم الجمادي بسبب
هيئة غير حية ولا عالمة حيا وعالما وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق من ان
اي ليست لنفسها عالمة لها م
الهيئة ظلمانية كانت او نورية لا يكون نورا لنفسها لان وجودها لغيرها وليست ظاهرة للبرزخ
اي ليس الهيئة عالما لها م
فانه غاسق في نفسه كيف يظهر له شيء اذ لا بد لمن يظهر له شيء ان يكون لنفسه ظهورا في نفسه وظهور الشيء
للشيء فرع على ظهوره في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه اي شاعرا بها واذا لم
يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشيء بغيره فرع على شعوره بنفسه فانه لا يشعر بغيره
من لا شعور له بذاته على ما تشهد به الفطرة الصحيحة فلما لم يكن البرزخ ظاهر النفسه ولا الهيئة
اي ظاهرة لنفسها ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اي من البرزخ والهيئة
ظاهر لنفسه اي مدرك لها والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها وهو البرزخ الذي هو محلها لم يحصل
منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه فانه انما يحصل من شيئين شيء قائم بنفسه اذا كان وجود كل
منهما لذاته لا ان يكون وجود كليهما او احدهما لغيره بل القائم منهما اي بنفسه هو البرزخ اذ لا
مدخل للعرض في قيام الجوهر بنفسه ولهذا اي الجوهر قايما بنفسه مع [illegible] العرض كما لا يعرض اذا الموجود

فان كان شئ ما مدركا منهما لذاته فلا يكون اي ذلك المدرك الا ما لذاته منهما اي الا الذي
يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذي ذاته لغيره وهو الهيئة كيف كانت تمتنع ان يدرك
ذاتها لما سبق فالمدرك للآخر هو البرزخ لان ذاته له اذ ليس هيئة في الغير فيكون ذاته لذلك
الغير فان البرزخ والهيئة شيئان لكل ذات وخاصية بالبيت للاخرى فان [illegible] لو
لو ذات لآخر لآخر لاشئ واحد له ذات واحدة فيمتنع بكونهما ذاتين كما ذكرنا وقد دريت اذا ان
البرزخ غير ظاهر في نفسه لكونه مظلما واذا لم يكن ظاهرا لنفسه واذا لم يكن ظاهرا لنفسه لا يكون مدركا في نفسه لم يكن ظاهرا لها
لها ولا لغيرها وهو المطلوب ايضاح آخر اي لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضا لانه ايضاح آخر
من العلوم الشريفة والمسائل المهمة نقول انه يجوز ان يكون شئ يظهر الشئ لغيره كالنور العارض الشريفة
للمحل كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اي لجسمها للابصار وكالنور العارض للمحل المظهر للابصار الوان
الاجسام واشكالها ومقاديرها وليس يلزم من ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره
لذاته اي ادراكه لها واذا كان شئ اظهر امرا لغيره فيتعين ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه اي مدركا
لها حتى يظهر عنده امر ما فان ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره في نفسه لنفسه واذ تقرر هذا
فنقول لا يجوز ان يكون امر يظهر الشئ لنفس ذلك الشئ على ان يصير بواسطة ذلك الاظهار
الشئ ظاهرا عند نفسه اي مدركا لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه
على نفسه لنفسه فلا يظهر نفسه لنفسه شئ ما ابدا كيف وليعتمد على اظهار غيره نفسه لنفسه ان يكون
نفسه ظاهرا لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهار غيره نفسه لنفسه والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما
تقدم فلا يظهره عند نفسه شئ لما تبين في هذا الايضاح ولكونه من الابحاث الشريفة
كرره بعبارة اخرى [illegible] من طريق اخر لو اظهره اي البرزخ الخافي نفسه على نفسه

نفسه عند نفسه شیء بحیث یدرک نفسه لا ظهوره النور الذی هو فی نفسه ظهور دون غیره من الهیئات الظلمة
الجسمانیة وکان کل برزخ استنار ظاهرا لنفسه ای مدرکا لها فکان حیا ولیس کذا وانی خصوص
یوجد وفی بعض النسخ یعرض للبرزخ بهیئات ظلمانیة ای بسببها لا یوجب ان یظهر نور عند نفسه
ای ما یوجب ذلک الخصوص ان یظهر البرزخ عند نفسه نور لان الخصوص النوری ما لم یوجب ذلک
فالظلمانی بطریق الاولی او لان الظلمانی لو اوجب ذلک لاوجبه النوری بطریق الاولی.
وقد بینا انه لا یوجبه ونقرر من جهة اخری ان ما ظهر نفسه لنفسه ظهوره لیس بهیئة ما ولا جوهر غاسق
لان ظهور الشیء لنفسه یقتضی ان یکون نورا قایما بنفسه واذا کان نورا لا یکون جوهرا غاسقا
واذا کان قایما بنفسه لا یکون هیئة عرضیة فالظاهر لنفسه لا یکون برزخا ولا هیئة فینعکس
بالنقیض الی ان کل ما هو برزخ وهیئة لا یکون ظاهرا لنفسه ای مدرکا لها ولا لغیره وهو المطلوب
قاعدة فی ان الجسم لا یوجد جسما واذا دریت انک فی نفسک نور مجرد ای من المادة مدرک
لذاتک ولغیرک ولست تقوی علی ایجاد برزخ فاذا کان من النور الجوهری الحی انما علی تقصیر
من ایجاد البرزخ وهو نفسک الناطقة فالاولی ان تقصر البرزخ المیت عن ایجاد البرزخ ولان
الایجاد واظهار الشیء واخراجه من العدم الی الوجود وتمتنع ان یظهر الغیر من لا یکون ظاهرا لنفسه مدرکا لها
فیستحیل ان یوجد جسم جسما لاستدعاء الایجاد الادراک ای الحیوة وامتناعه من الادراک فصل
فی ان اختلاف الانوار المجردة العقلیة هو بالکمال والنقص لا بالنوع علی ما ذهب
الیه المشاؤون مستدلین علیه بانها لو کانت من نوع واحد لما کان کون البعض علة للبعض اولی
من العکس لاستوائها فی الحقیقة النوریة واذا کان کذلک فلو تخصص البعض بالعلیة دون الآخر
کان ذلک ترجیحا من غیر مرجح وهو محال واجیبوا عنه بان ذلک انما کان یلزم عند اتفاق
الانوار فی النوع وفی رتبة الوجود وهی الکمال والنقص اما مع اختلافها فی مراتب الوجود فکلا

فی ان الجسم لا یوجد جسما

فی ان اختلاف الانوار المجردة العقلیة بالکمال والنقص لا بالنوع

[illegible]

لجواز ان يكون لكمال البعض تقتضي العلية ونقصان الآخر المعلولية فان للنور التام علة لوجود الناقص
دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح ولما كان هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار
الا انه صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم من الفصول وقال النور كله اي سواء كان جوهرا
او عرضا في نفسه لا تختلف حقيقته الا بالكمال والنقص وبامور خارجة اي عن الحقيقة النورية لانه النور
لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما ذهب اليه المشاؤن كان مركبا من جزئين واقلها
جزءان واليه اشار بقوله فانه اي فان النور ان كان له جزءان وكل واحد غير نور في نفسه كان
اي كل واحد منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والآخر ذاك فالمجموع اي المركب
من الجزئين اللذين هما جسمان مظلمان او هيئتان او احدهما جسم مظلم والآخر هيئة مظلمة لا يكون
نورا في نفسه لاستحالة حصول النور من مركب ما ليس بنور وان كان احدهما نورا والآخر غير نور
فليس له اي لما غير نور مدخل في الحقيقة النورية لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وهي اي الحقيقة النورية
احدهما وهو المفروض نورا واذ ذاك فلا يكون الآخر جزءا وقد فرض كذلك هذا خلف فان كان كل واحد
من الجزئين نورا فلا اختلاف الحقيقة النورية وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه
حقيقة واحدة لا تختلف بالنوع بل بالكمال والنقص وبما يجري مجراهما مما يفارق به بعض الانوار
بعضا وستعرف الفارق من الانوار على التفصيل ان شاء الله تعالى في فصل من طريق آخر ونقول
الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا لا تختلف في الحقيقة والا ان اختلفت حقائقها كان
كل نور مجرد فيه النورية التي هي القدر المشترك بين الانوار وغيرها الذي يتميز به بعض الانوار عن
بعض لاختلاف حقائقها بالفرض وذلك الغير الذي هو ليس بنور اما ان يكون هيئة في النور
المجرد او النور المجرد هيئة فيه او يكون كل واحد منهما قائما بذاته فان كان هو هيئة في النور المجرد
فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشيء لكونها عرضا له لا تدخل في الا بعد تحققه ما هية مستقلة في العقل

وفصل في ان الانوار غير مختلفة الحقائق

مظلمة ان جعل

هو ج

فيكون

فيمكن حصولها فيه حينئذٍ واذا كان كذلك فالحقيقة لا تختلف به لانحصار اختلافها بما هو خارج عنها
وان كان النور المجرد ماهية فيها اي في ذلك الغير الظلماني فليس اي المفروض انه نور مجرد بل المفروض
جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فرض نوراً مجرداً وهو محال وان كان كل واحد منهما قائماً بذاته فليس
احدهما محل الآخر ولا الشريك في المحل ليسا برزخين ليمتزجا او ينفصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر
فالانوار المجردة اي عن المواد الجسمانية نفوساً كانت او عقولاً غير مختلفة الحقائق ايضاح آخر لما في
ان الانوار المجردة لا تختلف بالحقيقة على ما يشعر به سياق كلامه بل ان العقول مدرك ذواتها او
تبين اي من الابحاث السابقة ان انانيتك التي هي نفسك الناطقة نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار
المجردة غير مختلفة الحقائق فيجب ان يكون الكل اي كل الانوار المجردة عقولاً كانت
او نفوساً مدركاً لذاته اذ ما يجب على شيء كالنفس الناطقة يجب على مشاركه في الحقيقة كالعقل هذا
اي المذكور في هذا الايضاح طريق آخر اي في اثبات ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا
واذا علمت ما سبق اولاً يعني في الفصل التفصيلي من ان كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته يدرك لها
استغنيت عن هذه الوجوه احدها هذا والآخر هو المذكور في التلويحات من ان الذي يدرك ذاته هو
نور لنفسه وبالعكس قاعدة في بيان ان موجد البرزخ ومنوره مدرك لذاته فلما كان واهب
جميع البرازخ نورها ووجودها نوراً مجرداً لما عرفت من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ
والهيئات الجسمية نورية كانت او ظلمانية ناقصة عن رتبة الايجاد ولافتقارها الى القيام بالغير
فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نوراً مجرداً فهو حي مدرك لذاته لانه نور لنفسه
فصل في اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبراءته عن صفات النقص وامتناع العدم
عليه واستدل على الاول بقوله النور المجرد اذا كان فاقراً في ماهيته في تحققها فاحتياجه لا يكون
الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا يصلح هو لان يوجد الاشرف والاتم منه لا في جهة لتوقف الايجاد

نفوس مجردة

في ان العقول مدرك ذواتها

في اثبات الواجب لذاته

على الحيوة ولا حيوة للعاشق الميت سلمنا عدم توقفه عليها لكن لا يمكن ان يوجد اشرف منه لشهادة
العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول واتم منه لا بالعكس سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه لكن
يستحيل ان يوجد لا في جهة لان معلول ذي الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار بقوله
وانى يفيد العاشق النور اى كيف يفيده مع ان النور اشرف وليس في جهة والعاشق اخس و
في جهة فان كان النور المجرد فاقرا الى محقق فالى نور قايم اى كون افتقاره وهكذا يفتقر هذا النور
المفتقر اليه الى نور آخر مجرد قايم بذاته ثم لا يذهب الانوار القايمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية لما
عرفت ان من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة فيجب ان ينتهي الانوار القايمة
والعارضة والبرزخ وهيئاتها الى نور اى مجرد عن جميع المواد قايم بذاته ليس وراءه نور وهو
نور الانوار لان جميعها منه والنور المحيط اى بجميع الانوار لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه
فيها للطفه والنور القيوم لان قيام الجميع به والنور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص
حتى الامكان والنور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم ولا اعلى منه وهو النور القهار اى لجميع الانوار لشدة
اشراقه وقوة لمعان نوره والغير المتناهي شدة وقوة اذ سائر الانوار المجردة والعقلية اشعة ضعيفة
من لمحات اشراق شمسه ونوريات لمعان برقه غير منفصلة عنه متحدة به نوعا من الاتحاد واعتبره باتحاد
نور الكواكب واشعتها في النهار بنور الشمس وشعاعها والنور العظيم العالي مشتمل على الكل ضرورة
اشتمال النور الاشد واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب فسائر الانوار كانها
جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها ولشدة نوريتها وقوة اشراقاتها
واوراط ظهورها تختفي عنها الحواس وتنبو عنها القوى فلا يدركها الابصار ولا يحوم حولها الخيال
ولا ينفذ فيها الاوهام [illegible] لا يصل الى ادراكها اكثر الانام ولما فرغ من اثبات الواجب
اراد ان يشرع في اثبات وحدانيته فقدم مقدمة وهي قوله وهو الغني المطلق اذ ليس

في اثبات الوحدانية

وراء شيء اي من مراتب العلية ليفتقر اليه فلا يكون غنيا مطلقا وهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في كماله
الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد الغني بالمطلق لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا من وجه آخر ولان تفتقر
كل شيء الى الغني اولى بان يفتقر اليه فلو استغنى شيء عن الغني استغنى عنه ما هو الاولى فكان عادم كمال
ومفتقرا الى غيره في تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد غنيان مطلقان
لم يكونا غنيين كذلك لو استغنى كل واحد منهما عن الآخر اولا ولا يخفى على الفطن هذه المقدمة
(اي ليثبت توحد اولا)
وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا لكن المصنف لم يستدل بها على هذا الوجه
بل بوجه آخر وهو قوله ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين فانهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى
من ان الانوار غير مختلفة الحقائق ولا يمتاز احدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه اي من الحقيقة
النورية المجردة لان ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا بامر عرضي لازم للحقيقة
اي النورية اذ يشتركان فيه لاشتراكهما في الحقيقة التي هي ملزوم ذلك اللازم ولا بعارض غريب
كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس وراءهما مخصص لكونهما غنيين مطلقين فليس وراءهما ما يخصص احدهما
او كليهما وان خصص احدهما نفسه وصاحبه فيكون قبل التخصص وفي بعض النسخ قبل التخصص
متعينا بالمخصص وهو محال لاستحالة التعين والاثنينية بدون المخصص وهو المراد من قوله ولا
يتصور التعين والاثنينية الا بمخصص ممتنع الوجود بالنسبة الى الغني المطلق فالنور المجرد الغني
واحد وهو نور الانوار والنور الاظهر الاقهر الذي هو نفس الظهور العقلي الشمسي عالم انقطاع دون
من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة للمعانه الى ان ينتهي الظهور الى ظهور الاجسام
وهيآتها التي هي كثيف الاشعة الظهورية تحتاج اليه ومنه وجوده ولان هذا الشيء وهو المثل
المساوي له من جميع الوجوه ومثل الشيء هو المشارك له في حقيقة نوعية فليس في الوجود الا واجب
واحد فلا ند له ولا مثل له اي في شدة النورية ونحوها وهو القاهر لكل شيء لشدة ظهوره

واذا ثبت ان الغني المطلق لا يستغني عنه شيء والا لا يكون غنيا مطلقا م

شمس م

وكمال نوريته ولا يقهره ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه اذ منه مبدأ كل شيء واليه
اوبته كل آيب ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان محتمل العدم لكان ممكن الوجود ولا
بد له حينئذ من مرجح يرجح وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت اي
في مقدمة الفصل الثالث من مقالة الثالثة من القسم الاول بل بمرجح اي بل يترجح تحققه بمرجح آخر فلم
يكن اي نور الانوار غنيا حقا لافتقاره في ذاته الى غيره فيحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار المنتهي
اليه سلسلة الموجودات الممكنة لوجوب تناهي السلسلة على ما سبق بيانه وايضا من طريق آخر تبين انه
لا يمكن العدم على نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه اما لذاته او لبطلان ما لوجوده مدخل
في وجوده كالشرط او لحصول ما لعدمه مدخل في وجوده كالمانع والاول باطل لانه لو اقتضى
عدم نفسه لما وجد لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله انه لا يقتضي عدم
نفسه والا ما تحقق وكذا الثاني لانه وحداني الذات من جميع الوجوه لا شرط له في ذاته والا
لما كان غنيا واذ لا شرط له في ذاته ~~والا لما كان غنيا واذ لا شرط~~ فلا يتصور عليه العدم
بسبب انتفاء شرطه واليه اشار بقوله ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته وكذا الثالث
لان ما سواه تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه واجبا غنيا فلا موضوع له ولا مساوي في القوة
مما يخالفه فلا ضد له على اصطلاح الحكيم لتوقفه على الموضوع لان الضدين عندهم هما الذاتان
الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ولا على اصطلاح
العامة لان الضد عندهم هو المساوي في القوة الممانع واليه اشار بقوله وما سواه تابع له ثم
استنتج وقال واذ لا شرط له ولا مضاد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء الشرط او
وجود المانع وكذا مستغن بنفسه قائم دائم لقيامه بذاته ازلا وابدا وقيام جميع الموجودات
به ولا يحتجب نور الانوار بهيئة ما نورية كانت او ظلمانية ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه

اى من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما اجمالا فلان الهيئة الظلمانية
لو كانت فيه اى حاصلا فى ذاته للزم ان يكون نور فى حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها اى تقتضى حلول
تلك الهيئة العرضية الظلمانية فى ذاته فيتركب اى نور الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية
فلم يكن نورا محضا والمقدر خلافه والهيئة النورية لا يكون الا فيما فرض وهنا نور الانوار استنارة
بهيئة فكان ذاته العينية مستنيرة بالنور العارض الذى اوجبه هو بنفسه اوليس فوقه نور يوجب
فيه هيئة نورية وهو محال وهذا ما هو غنى عن الشرح اجمال آخر هى ان الهيئة النورية لا تحل فى ذاته
هو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطائه وتمكنه ذلك النور فيكون ذاته اى ذات المنير
وهو الهيئة النورية العرضية انور من ذاته اى ذات المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع
اذ لا انور من نور الانوار طريق آخر تفصيلى فى ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقررة
فى ذاته لان تلك الصفة لا يكون واجبة اذ لا واجبين فى الوجود ولا معلوله لواجب آخر
لذلك بعينه ولا الممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لانتهاء كل الممكنات فى سلسلة الحاجة
اليه وهو بين الاستحالة بل يكون ممكنة ومعارته لذات نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام
الثلثة الاول لم يتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال هو ان نور الانوار لو اوجب لنفسه
هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول لما لان فعل الفاعل قد يكون فى غيره وقبول القابل
لا يكون فى غيره واما لان الفاعل قد يكون علة تامة للمفعول والقابل لا يكون علة تامة
للمقبول فيحتاج من الشكل الثانى ان جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها
جهة القبول لكانت الجهتان واحدة ولما صارت اثنتين لاستحالة صيرورة شئ بحيز ذى حيز من
اى كلتيها واحدة
ذى غير قابل للتفصيل شيئين اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان يبقى هو ويحدث غيره فما صار هو اثنين
فى نفسه وان بطل فلم يصر الواحد اثنين ولو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة

ﻫ اخلف م

ان م

ابدا ولم ينفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل لكان كل قابل لما يقبل فاعلا اي فاعلا لما يقبل
وكل فاعل لما يفعل قابلا له اي قابلا لما يفعل نفس الفعل اي من غير احتياج الى شي آخر وليس كذا لما عرفت من
انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول بوجدان فعل الفاعل في غيره واعلم ان الجهتين حيث تعددتا في
موضع فلا تصيران واحدا ابدا الا انهما ان تغايرتا فهما اثنان وان لم ينف احدهما او كلتاهما فلا
اتحاد وهذا بخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا بالاتصال والامتزاج كالماءين او ماء ولبن وبتبدل
احد جزئي شي وتغايرا الآخر فيصير شيئا آخر كالماء يصير هواء ولا يفضل سوء فهم ان يكون فيما في
نور الانوار على هذا التقدير جهة تقتضي الفعل وجهة تقتضي القبول وح فان الجهتان اما ان
يكون داخلتين في ذاته او خارجتين عنها او احديهما داخلة والاخرى خارجة فان كانتا
خارجتين او احديهما فقط خارجة فالمفيد لهما اما غير ذات الواجب وهو محال لاستحالة تشعب
عن الغير المعلول له واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته فاعلة للجهة
قابلة له وان يكون ذلك بجهتين على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام ابدا حتى فرضنا
خارجتين او احديهما خارجة فقط كذلك والا تسلسل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل
فينتهي الى جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هذا خلف ولما نفى الجهتين عن
الواجب لذاته بطريقة المشائين اراد ان ينفيهما عنه بطريق آخر فقال ثم الجهتان ليس كل واحد
منهما نورا غنيا اذ لا نورين غنيين لما عرفت من ان لا نوريين في الوجود ولا احدهما نور غني
والآخر نور فقير لان الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام الى سابق اليه من ان علتها الذات
او غيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته و
ذلك ممتنع للزوم خلاف المفروض ولا ان يكون احدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية لانه
يعود هنا الكلام بعينه ايضا من ان المفيد للهيئة اما الذات او غيرها الى آخره ولا ان تكون

غنيين معا

احدهما

احد مما جوهرا غاسقا والاخر نورا مجردا ويكون كل واحد غير متعلق بالآخر فلا يكون اي الجوهر الغاسق
في ذات نور الانوار ايضا كالنور الفقير المستقل بنفسه فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه
اي من جميع المواد والبرازخ والهيئات والصفات لا ينضم اليه شيء ما وفي بعض النسخ ولا ينضم
اليه شيء ما من الهيئات وان كانت نورانية والاشتباه بها وكان في الوجود انور منه لان النير انور
من المستنير مع انه لا انور منه لانه نور الانوار والنور المحض المطلق الذي لا يتخصص بشيء من الاشياء وما عداه
لمعة من لمعات انواره وشعاع من شعاع انواره ولا يتصور ان يكون ابهى منه لانه احسن الاشياء وابهاها
واكملها ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التي لا يكون
ظهورها بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته
بل هو نفس ذاته وقد سبق بيان ذلك في كل نور مجرد ان ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه و
حيوته الغير الزايدين على نفس الذات واعلم ان الذي نفيناه عن الواجب من الصفات هي الحقيقية
دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من
امهات العوالي ولا يحمل عليه منها غيرها لانها غير متقررة في ذوات الاشياء ولا يتغير بتغيرها في
الذات المضافة شيء يتعلق بفعل او انفعال ومثالها في الواجب المبدائية والعلية والمبدعية واعتبر
عدم تقررها في الذات بتبدلك علي يمينك الى شمالك وما في محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان
يتغير في ذاتك فلا يحتاج الاضافة وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشيء المضاف فلا يستقيم
برهان نفي اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العلى وهي
الكم والكيف والحركة اذا اتصف الواجب بشيء منها لزم من اتصافه بشيء من المحالات المذكورة
فالصفات اضافية وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة يلزمها الاضافة كصفة حقيقية هي
في ذاتها كيفية او نحوها ويعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر آخر كما عرفت من عروض

وفي بعض النسخ ولا ينضم اليه شيء ما ح

واجلها

اي الاضافة مقولة واحدة من المقولات التسع ١٢

لا يجري في الاضافة كما يجري في الحقيقة ١٢

الاضافة وللمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب سواء كان نفسها الاضافة ام لا وعلى
التقديرين يلزم ما ذكرنا في البرهان من المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية كالقدوسية
والفردية والوحدة والشيئية والحقيقية فان هذه كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية واما سلوب
لقسمة كالفردية والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان ككونه شيئا وحقيقة كما عرفت
فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانيته تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له
ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب
كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت
السلوب لا تكثر على كل حال وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره المقالة
الثانية في ترتيب الوجود وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات الوجود والاول اصح وفيها فصول فصل ان الواحد
الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وان جاز
صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الآلات والقوابل وما يجري مجراها وهذا الحكم
قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي واليه اشار بقوله لا
يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان اي ذلك الغير جوهرا اي جوهر الظلمات
او هيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور جوهرا كان او عرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء
النور غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاؤه هذا غير اقتضاء ذلك وكذا جهته
هذا الاقتضاء غير جهة ذلك فانا نعلم بديهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها
في جميع ما لها فما كانت تكون اشياء والتي نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا تقتضي ان يكون

وله اضافة واحدة وسلب واحد يصحح جميع الاضافات والسلوب

واحد منها من الثقل ما ليس للآخر فما يكون واحد منها غير الآخر ونحن انما يتكثر افعالنا لتكثر ادواتنا واغراضنا
وارادتنا وقوة واحدة واعتبار واحد لا يحصل عنه الا شيء واحد مع تكثر الجهات فينا فكيف من لا جهة
فيه اصلا واذا كان كذلك فلا بد من جهتين في ذاته لئلا يقتضي التخلف بين المختلفين وهو محال
لان جهتي الاقتضاء اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين او الواحدة منهما مقومة والاخرى
لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الثاني والثالث فواضح و
اما على الاول فلعود الكلام الى اللازمين لانهما لا يصدران عن الواحد الحقيقي الا من جهتين مختلفتين
ايضا فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو محال كما علمت او ينتهي الى جهتين بهما تقومتا فذاته من ج
اي ذات نور الانوار الذي هو الواحد الحقيقي تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وقد تبين
لك انتفاؤه لانه يكون ذاته بسيطة لا تركيب فيها بوجه ما اصلا ولما استحال ان يحصل من نور
الانوار ظلمة بلا توسط نور لان الممكن الاخس لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد اولا
فلما سيجيء تحقيقه في هذه المقالة اضرب عن هذا الدليل مشيرا الى دليل آخر اعم منه ولا من الاول
بقوله بل الظلمات لا يحصل منه اي من نور الانوار بغير واسطة واذا كان كذلك فيستحيل ان
يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان ايضا ثم اشار الى دليل آخر بقوله وايضا
النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضي غير النور على ما يشهد به الفطرة الصحيحة فيمتنع ان
يوجد من نور الانوار نور وغير نور وظلمتان كما ذكرنا ولما كان المطلوب بيان امتناع
صدور شيئين منه مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع صدور النور والظلمة والثاني والثالث
على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين ايضا استدل على امتناع النورين بقوله ولا يحصل منه صدور ح
اي من نور الانوار نوران فان احدهما غير الآخر اذ لو كان عينه لما كان الصادر شيئين
بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الآخر ولان اختلاف الاقتضاء يدل على اختلاف

جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان ان كانتا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهي

الى جهتين في ذاته لامتناع التسلسل فيه اي في نور الانوار جهتان وقد نفينا امتناعهما لكونه ابسط

ما في الموجودات وهذا اي هذا البرهان يكفي في حصول اي في استحالة حصول كل اثنين منه كيف كانا اي

سواء كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا والآخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان يمنع كونه

كافيا في نورين وظلمتين لجواز اتفاقهما في الحقيقة فلا يكون احدهما بجهة الآخر فقال وفي التفصيل نقول لا بد

من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا تتصور الا باختلاف اما بالحقيقة او بالشدة والضعف

او بالكمال والنقص او بعرضي غير متفق فيهما اذ لو اشتركا من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمقدر

خلافه ولا بد ايضا ان يشتركا في شيء كالجوهرية او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام

الى ما به الافتراق والاشتراك فيهما بان نقول ما به الاشتراك والامتياز امران يمتنع صدورهما عن الحقيقة

الواحد الحقيقي فيلزم جهتان في ذاته كما مر غير مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض

هذا البرهان وما قبله بان الشيء الواحد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذي ليس بحجر ولا شجر والمفهوم

من احد السلبين غير المفهوم من الآخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحد ولا

يقبل الا واحدا ولا يوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء وقبول الشيء للشيء واتصاف

الشيء بالشيء امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل يفتقر الى تحقق امور اخر كالمسلوب والمقبول

والوصف ولا ينتقض هذا بان الصدور لا يتحقق الا بهما ورد بما يصدر عنه اذ لا نعني بالصدور ههنا

المعنى الاضافي بل العلية والمعلول من حيث يكونان معا بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه

بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة منه ومن العلة فصل في بيان ان اول ما صدر عن

نور الانوار نور مجرد واحد وان فرض وجود ظلمة اي من نور الانوار فلا يحصل منه معا نور والا

تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدركة والعارضة كثيرة تتخالف بهيئة فلو صدر منه

ظلمة

بل الانوار

فلما كانت واحدة لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال وجد غيرها من الانوار لاستحالة صدور
الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول والظلمات لتوقفها على الغواسق كما سنبين في
قاعدة الامكان الاشرف ومنه يعلم استحالة ان يكون الصادر الاول ظلمة والوجود يشهد بطلانه
نور الانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة وفي بعض النسخ كثير ولا امكان لحصول

من جم

ظلمة غاسق اي جوهر مظلم او هيئة اي عرض مظلم ولا نوران وفي بعض النسخ ولا نورين وهذا
اولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة والاول معطوف على كثرة وفيه بعد لتوسط قوله ولا امكان
فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد هو المسمى عند بعض الاوايل بالعنصر الاول لانه اصل ما عداه من الممكنات
لان ما عداه معلول له وعند المشائين بعقل الكل لا لانه عقل جملة العالم وايضا لانه في المشهور
هو العقل الذي هو الفلك الاقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لاحاطة جرمه و
حركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان كان مشهورا
فهو غير مستقيم ثم لا امتياز اي هذا النور المجرد عن نور الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور
الانوار فيتعدد جهات نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدد وكيفية استلزامه للمحال
فلا حاجة الى تكراره هنا مع ما برهن من ان الانوار سيما المجردة غير مختلفة الحقايق وانما هي نوع
واحد لا تميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص فهو راجع في الحقيقة الى زيادة في الذات
الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التمييز الفصلي والعرضي فاذن التمييز بين نور الانوار
وبين النور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص فكما ان في المحسوسات النور
المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال كما هو الحال في نور الشمس وشعاعها فالانوار
المجردة حكمها كذا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا واكثر كمالا بالنسبة
الى ما دونه من الانوار العقلية فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار

بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي كمالا واشراقا بخلاف النور الذي
هو دون النور الاول فان له نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار
اليه كنسبة الاجسام المشفة التي لا لون لها ولا نور الى نور الشمس والانوار العارضة اي للاجسام
قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده اي لقبول الانوار
العرضية كحايط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده
لقبولها لكن ما تقبله من الشمس اكمل مما تقبله من السراج لاختلافهما بالكمال والنقص او ما ينعكس تقديره او
كارض تقبل النور من الشمس والسراج او ما ينعكس من الزجاج على الارض اي تقبل تلك الارض من
شعاع الشمس وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحايط يقبل النور من الشمس ومن السراج او مما
ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله وبين
ان الارض بمعنى الحايط وهذا التقدير اولى وليس فيه الا تفسير الارض بالحايط وبين بعيد بخلاف
التقدير الاول فان فيه بعدا لكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى تقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من
الزجاج او يقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص فيهما ليس الا التفاوت
المفيدين ههنا لاتحاد القابل واستعداده وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع
ونقصانه بسبب القابل كما تقع من شعاع الشمس على البلور والشبح وهو الخرز الاسود فارسي معرب والارض
فان الذي يقبل البلور والشبح مثلا اتم اي مما تقبل الارض من شعاعها والنور المجرد اي عن المواد والمحال
لا قابل له لقيامه بذاته وجوهريته فما دام نور الانوار اي من الانوار المجردة كماله ونقصه يكون
بسبب رتبة فاعله لاستحالة ان يكون بسبب قابله اذ لا قابل له كما قلنا وهو غاية كماله وكلما كان
علته اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه نقص ولا نقص فكماله يكون
لذاته اذ لا يحتاج لعلة فيلزمه نقص وليس وراءه شيء فينتقص اليه بل هو البداية والنهاية والمبدأ

معرب شيشه
يقبلها

دانيا

والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لا لعلة اورد عليه سؤالا وقال سؤال الماهية النورية من
حيث هي لا تقتضي الكمال والا كان لكل نور كمال نور الانوار فتخصصها اي تخصص الماهية النورية
بنور الانوار ممكن معلول يفتقر الى علة تخصص تلك الماهية بذلك الكمال الذي يكون لنور الانوار ثم اجاب عنه وقال جواب وهو كمال النورية ح
هي اي الماهية النورية كلية ذهنية لانها ليست في الاعيان ولا وجود لها الا في الاذهان وهي من
حيث هي كذلك لا تخصص نفسها بخارج اي بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما في الخارج مركبا من الخارجي
والماهية لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى في الاعيان وما في العين شيء واحد اصلا ليس ح
وهو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجي الذي تخصصت الماهية به في العين يعني كمال نور
الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر زايد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما يخصصها
بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زايدة على ذواتها النورية
في علة فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها و
مخرجها من العدم الى الوجود وللذهني اي وللامر الذهني كالماهية مثلا اعتبارات لكونها مشتركة فيها
بين كثيرين لا يتصور على العيني اي الامر الخارجي لانه جزئي يمتنع حمله على كثيرين وما قيل ان القائم بذاته
اي الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل الكمال والنقص اي الشدة والضعف بحكم قد سبقت
الاشارة اليه من انه تحكم خيالي لا تحكم عقلي وان الجوهر يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص
ولما اطلق الكلام في قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر ان يقال هذا الحكم
ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدرك ما قال وقال بلى اي ما ذكرت هو حكم الانوار
المجردة لا مطلق الانوار واما الانوار العارضة على الانوار المجردة التي سنشير اليها يكون التفاوت
بينها من وجهين من جهة الفاعل والقابل فان الشعاع الفايض من نور الانوار على النور الاول
اكمل من الفايض من الاول على الثاني لكون المفيض والمستفيض في الاول اشد نقلا وتم

قبولا منهما في الثاني فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم
وربما سماه بعض الفهلوية وفي بعض النسخ الفهلوى بهمن في زعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول
ما خلق الله من الموجودات بهمن ثم ارديبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد و
وخلق بعضهم من بعض كما يوخذ السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء وراهم زرادشت اي
اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه لكونه ممكنا في نفسه
محتاجا الى غيره غني بالاول لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجود نور النور ليس بان ينفصل منه شيء
فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام لان الانفصال عدم الاتصال فيما
يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام والابعاد وتعالى اي ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اي
عن خواص الاجرام ولا بان ينتقل عنه شيء اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا جزء له المنفصل
منه جزء فينتقل ولا عرضا اذ الهيئة لا تنتقل لما عرفت من استحالة الانتقال على الاعراض ولان
نور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية ليتوهم فيها الانتقال كما في شعاع الشمس ولتحتاج الى بيان
امتناع انتقالها عنه واليه اشار بقوله وعلمت استحالة الهيات على نور الانوار فبما سلف من الابحاث
فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس اي حصوله منها ليس الا انه
موجود به عند عدم الحجاب اذ ليس حصوله منها بانفصال جسم منها او انتقال عرض كذلك بل اذا ارتفع الحجاب
بينها وبين المستنيرات المستعدة للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها وتوسط جرم شفاف
بينهما افاض الفعل هيئة نورية على ذلك المقابل المستعد واذا عرفت هذا في حصول الشعاع
وهو نور جسماني عارض فهكذا ينبغي ان تعرف في كل نور شارق اي في حصول كل نور عقلي
عارض او مجرد ولا تتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم بل الصادر من الواجب لذاته وغيره
من المجردات ان كان هيئة عقلية وهو النور الشارق العارض فشرط حصوله استعداد والنور المجرد

القابل

القابل وحينئذ يحصل له اشراق عقلي و هيئة نورية في ذاته للاستعداد والمقتضي لذلك فان كان
جوهرا عقليا وهو النور الجوهري المجرد فشرطه جهة مائية علية تقتضي ظهوره فحينئذ يظهر فابيانه بلا زمان
ولا مكان في ذلك اشراق عقلي وظهور روحاني فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية
كانت او عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض او انفصال جوهر منها ولا بزمان
وهو المطلوب فصل في احكام هذه البرازخ اي الاجسام وابتدأ باحكام محدد الجهات من انه
جسم واحد بسيط محيط لجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمي فقال اعلم
ان للاشارات وهي امتدادات تأخذ من المشير الى المشار اليه في جميع الجوانب كاليمين واليسار والقدام
والخلف والفوق والتحت غايات تتوجه نحوها الاجسام بالحركة وتميز ولها الاشارة الحسية
بانها هنا او هناك بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك وانه ان لم يكن برزخ اي جسم
واحد غير متألف من اجسام مختلفة على ما يظهر من الاستدلال عليه محيط لجميع البرازخ غير قابل
للانفكاك اي الانفصال بالفعل وقد تبين لك في بيان امتناع تركب سلسلة غير متناهية
من مترتبات مجتمعة كيف ما كانت تناهي المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات الجسمية
الغير المتناهية المحيط بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها اي وغير الجرمية كالمترتبات المجتمعة
العقلية لكانت الحركة اي التي توجه الجسم بها نحو الجهة والاشارة اي التي تناول الجهة بانها هنا
او هناك عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام وانتهائها الى اللاشيء والعدم لا يتصور الاشارة اليه
وهو ظاهر ولا ان يتوجه الجسم نحوه بالحركة اما بيان الشرطية فلان المحدد والمحيط لو لم يكن جسما
بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا واياما كان واليه الاشارة بقوله
وسواء كان اي ذلك البرزخ الذي هو المحدد ومحيطا بالكل قابلا للانفصال او برازخ اي
او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة متألفة اجتمعت وتركبت فصارت اياه يلزم وقوع الحركة

صح لزم

فصل في احكام البرازخ اي الاجسام

والاجسام

والاشارة الى الثاني فالوا اما على التقدير الاول فلاستحالة حركة اجزاء المحدد والمحيط بالكل عند الانفصال
بالفعل الى جهة السفل لان حشو المحدد ملاء لا يمكن ان ينفذ فيه شيء فتحرك الاجزاء بالضرورة الى جهة
العلو ويلزم ما ذكرنا وبعبارة اخرى كل ما ينقسم بالفعل ففي حالة الانقسام لا بد من حركة احد
الجزئين عن الاخر وح اما ان يكون وراء المحدد جهة او لا يكون فان كان فليس المحدد
المفروض جهة هي الغاية في ذلك الامتداد وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات والحركات
في ذلك الامتداد وان لم يكن وراءه جهة مع ان احد جزئيها يتحرك عن الاخر فتلك الحركة تكون
حركة لا الى صوب لان التقدير ان الجهة المنقسمة اعني المحدد وهي منتهى الاصوات هذا خلف
وفيهما نظر لانا لا نم امتناع نفوذ شيء في الملاء الذي هو حشو المحدد ولا لزوم كون حركة احد
الجزئين وراء المحدد لكيون لا الى صوب واما على الثاني فلقوله فان كل واحد من هذه الاجزاء
اي التي تركب منها المحدد وان فرض انه غير ممكن ان ينفصل فلا بد من ان يكون مؤتلفة
والا لما حصل منها المحدد واذا كانت مؤتلفة بالفعل فيمكن تالفها اذ لو امتنع تالفها لما
حصل منها مركب وانقسامها لان كل ما هو ممكن الائتلاف فهو ممكن الافتراق حركة تستدعي جهة والافتراق صح
وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انقسمت بالفعل فيقع الحركة الى لا شيء صح
ولا صوب لا لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنقسمة الى التحت لما مر فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر
لما سبق من النظر بل لان الحركة اما ان يكون الى جهة او لا فان كانت حركة اجزاء المحدد الى جهة
فيكون الجهة متحددة قبلها لا بها وان كانت لا الى جهة يلزم الحركة الى لا شيء ولا صوب وهو محال
واستحالته غني عن الشرح وايضا لا يجوز تركب المحدد وتركب المحدد من اجسام مختلفة لان المختلفات
واليه الاشارة بقوله والمختلفات اي التي تركب منها المحدد لا بد من حصول افرادها اي
كل واحد منها في احيازها المختلفة اولا اي قبل التركيب فاذا اجتمعت للتركيب وجب حركتها

عن احيازها الى حيز المركب حتى تركب وذلك يوجب تخصيص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما
يكون داخلا فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على المحدد وهو محال فان قيل
لم لا يجوز حصول الافراد في حيز المحدد من غير ان يتحرك من احيازها اليه قلنا لان وقوع كل
من الافراد في جهة من الآخر دون غيرها ان كان لكون ذلك الحيز مكانه فيتقدم الجهة على المحدد والا
والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز تألف المحدد من اجسام متشابهة ايضا ولما اشعر
ان يتوهم ويقال لما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم
اجزاء البسيط عليه ويلزم تقدم الجهة على المحدد ها هنا كما ذكرت اشار الى دفع هذا التوهم بقوله والبسيط
يكون جسما واحدا في نفسه لا دفعتين كما في المركب اذ لا اجزاء ما ويا له فيحتاج الى حصوله في حيزه اولا ثم الى
حصوله في حيز المركب ثانيا واما الاجزاء المغايرة للبسيط فيتأخر عنه واليه الاشارة بقوله ثم
يتجزى اي بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء او لا يتجزى ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء
واذا تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا دفعة فلا بد من المحيط الغير
المنفصل الواحد اي البسيط اذ المركب لا يكون واحدا بالحقيقة المتشابه بالفرض له اجزاء في
الوهم اي المستدير لانه الذي نسبة اجزائه المفروضة التي تخفه الوضع نسبتها بعضها الى بعض
ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ولو لم تكن نسبة الاجزاء الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان
بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي
اختلاف اجزاء المحدد والموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو محال واعلم ان الجهات وان كانت
ستا لان امتدادات العالم المتقاطعة على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين لها جهتان
لكن المختلفة بالطبع منها اثنتان فوق وسفل لهذا لا تتغيران فان القائم لو صار منكوسا لا يصير
ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق ويكون الفوق والتحت

بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانهما وضعية الا ترى ان اليمين يصير يسارا او بالعكس وكذا القدام والخلف
ولا يصير الفوق تحت السفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب الاختلاف فانه
بعض م لولم يختص احديهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب الاجسام احديهما اولى من الاخرى ولا بد وان يكون
تلك العلة ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية والا لم تكن لها الاشارة وكانت نسبتها
بذاته م الى الجهتين واحدة فلا يكون احديهما بالعلو اولى من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه فهو جوهر جسماني
واحد لا من حيث انه واحد فان من حيث هو واحد لا يحدد الا ما قرب منه دون ما بعد عنه مع وجوب
تحديده واياهما بل من حيث ان له محيطا ومركزا حتى يحدد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه الذى
يحدده محيطه ايضا لان المحيط يعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية على مركز واحد
يحصل منه الجهتان الطبيعيتان وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله ولا يحصل منه بنفسه اى من المحدد
من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان يكون بعضه جهة علو والبعض الآخر جهة سفل
فانه واحد متشابه اى متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهته دون اخرى
وحينئذ لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل ما قرب منه هو العالى ولان السفل
هو ما يكون فى غاية البعد عن العلو فاذن لا يكون الاسفل الا فى غاية البعد عنه وهو المركز
جعل م وهذا هو البرزخ المحيط وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط بجميع الاجسام ابداعى فوقه من العقل
المفارق للاجزاء قبل تعين المركز واما بعد تعينه فلا شك فى علوية بعض الاجزاء بحسب بعده
عنه كما فى فوقية احد سطحيه ومنه يظهر ان قوله المتشابه بما يفرض له اجزاء فى الوهم ليس على ما ينبغى لان المراد
منه المتشابه بالنسبة وضع ما يفرض له اجزاء على ما صرح هو وغيره به والوجود يكذبه ولما جعل المحدد
نفس جهة العلو المحيط استدل على ان المحدد لا ينقسم بما استدل به الحكماء على ان الجهة لا تنقسم فقال
هو م ومما يدل على ان منتهى الجهة اى المحدد المفروض انه لا يجزى اى الذى فرض ان منتهى الجهة